

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
TOM XLVIII

„Nie pytajcie mnie, kim jestem...”
Michel Foucault dzisiaj

pod redakcją
Marka Kwieka

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Jarema Jakubowski (sekretarz), Barbara Kotowa,
Anna Patubicka, Jan Such*

PROJEKT OKŁADKI

Wojtek Walasiak

REDAKCJA I KOREKTA

Anna Grześ

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1998

ISBN 83-7092-039-X

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c, tel. (0-61) 821-94-63, fax 847-15-55

DRUK: WYDAWNICTWO I DRUKARNIA UNI-DRUK S.C.
61-485 Poznań, ul. 28 Czerwca 1956 r. 223/229
tel. (0-61) 831-11-86, 831-11-90, fax (0-61) 831-11-94

Spis treści

Przedmowa	9
---------------------	---

I. Głosy amerykańskie

Michael Walzer , Samotna polityka Michela Foucaulta (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	13
Richard Rorty , Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	29
Martin Jay , Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	37
David Couzens Hoy , Foucault a teoria krytyczna (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	61
Charles Taylor , Foucault o wolności i prawdzie (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	81

II. Głosy polskie

Jerzy Kmita , Jacy moglibyśmy być?	109
Tadeusz Buksiński , Historia – władza – metoda	139
Zygmunt Bauman , Nie odwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach (przeł. <i>Marek Kwiek</i>)	153
Jerzy Topolski , Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucaulta	183
Marek Kwiek , Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii	199
Anna Jamroziakowa , Obraz i tekst. Głód rzeczywistości a czuła imaginatywność	239
Ewa Nowak-Juchacz , Nie sądząc i nie przesądzając: niemieckie „podróże” Foucaulta	255
Grzegorz Dziamski , Michel Foucault: z ducha sztuki	277
Marek Kwiek , Michel Foucault – rozdział polski (<i>appendix</i> mniej filozoficzny)	289
Dane o oryginałach tłumaczeń	303
Nota o autorach	305

Przedmowa

Powstanie tego tomu wiąże się z jawną dysproporcją zachodzącą między obecnością Michela Foucaulta w polskich tłumaczeniach a nieobecnością dyskusji i komentarzy do jego dzieła. Dzięki Tadeuszowi Komendantowi oraz Bogdanowi Banasiakowi i Krzysztofowi Matuszewskiemu, wytrwałym i wytrawnym tłumaczom, duża część najważniejszych książek Foucaulta funkcjonuje już po polsku. Jest to jednak funkcjonowanie trochę dziwne, a trochę smutne: właściwie w dużej mierze to właśnie oni w ostatnich latach komentowali dzieła Foucaulta. Natomiast, jak się zdaje, po publikacji ostatnich tłumaczeń nie odbyła się szersza dyskusja nad jego dziełem w większym gronie polskich filozofów, socjologów, historyków czy kulturoznawców; i nie jest tak, że nie warto o nim dyskutować dzisiaj, bo dyskusje owe odbyły się już dawno, a polskie tłumaczenia jedynie zamykają i przypieczętowują pewien okres jego recepcji, kiedy to uczestnicy sięgali wyłącznie po oryginały. Takie dyskusje w gruncie rzeczy nie odbyły się.

Propozycja powstania tego tomu wiąże się też z drugą jawną dysproporcją między żywością, temperaturą i trwałością dyskusji wokół Foucaulta w Ameryce i w Polsce. Gdy uświadomimy sobie, że przełomowe, monograficzne numery „Literatury na świecie” i „Colloquia communia” poświęcone Foucaultowi ukazały się, bagatela, równo dekadę temu, to uświadomimy sobie zarazem grzech zaniedbania, jakiego dopuszcza się w stosunku do niego polska humanistyka. Nie znaczy to, że prezentowany tom może nadrobić dotkliwe braki czy rozwiązać otaczającą go ogólną senność intelektualną. Ma on być w moim zamierzeniu jedynie zbiorową, interdyscyplinarną próbą zmierzenia się z wyzwaniem, jakie nam zostawił w swoich pracach – wyzwaniem, na które odpowiadają tu filozofowie, historycy, kulturoznawcy, socjologowie i estetycy.

Tom ten ma dwoistą naturę, związaną z dwoistością otoczenia, w którym w ostatnich latach przebywałem. Mniejsza część zawiera głosy szanowanych przeze mnie amerykańskich komentatorów najwyższej próby, większa – głosy mojego macierzystego, poznańskiego środowiska (a wyjątkiem jest tylko Zygmunt Bauman). W doborze amerykańskich dyskutantów stanąłem przed dylematem: czy wybierać teksty filozofów uznanych, czy też filozofów pozostających wciąż poza głównym nurtem myśli amerykańskiej, a piszących o Foucaulcie najwięcej i najszerzej; ponieważ otaczająca go amerykańska literatu-

na jest dzisiaj nieprawdopodobnie rozbudowana, wybrałem wariant pierwszego przybliżenia poprzez tych, którzy w Polsce są mniej czy bardziej obecni (a ułatwił mi to dość żywy z nimi kontakt). Jednak najważniejsze i najcenniejsze są dla mnie teksty polskie, i nieprzypadkowo ta część tomu jest zdecydowanie bardziej obszerna.

Pytanie o polski, amerykański (i francuski) kontekst Foucaulta jest pytaniem kluczowym. Rzecz jasna stosunkowo dużo (z naszej perspektywy) pisze się i dyskutuje o Foucaulcie we Francji; jednak dzisiejszy oddźwięk amerykański jest nieporównywalnie większy i różnice te dotyczą nie tylko jego, ale i Jacquesa Derridy, Jean-François Lyotarda czy Jean Baudrillarda. Tam czyta się ich z wypiekami na twarzy (sam widziałem!), tam wydaje się ich w masowych, tanich nakładach i wreszcie tam słucha się ich wykładów wygłaszanych na trwających całe lata gościnnych profesurach. Powiedzą złośliwi, że Ameryka jest zawsze opóźniona w stosunku do kontynentalnej Francji, w której myśl wymienionych nie wywołuje już, albo wręcz nigdy nie wywoływała takich emocji... Jest jednak coś autentycznego w amerykańskiej fascynacji najnowszą myślą francuską; fascynacji tej nie oddają prezentowane tu w pierwszej części teksty, bowiem pochodzą one od autorów z innego pokolenia, jednak gdyby nie ona, jak przypuszczam, być może nie zaprzętałiby oni sobie głowy foucaultowskimi dylematami... Francja, zafiksowana po wojnie na idei „mistrza myślenia”, zastępowanego coraz to nowszym mistrzem wraz z nadejściem kolejnej mody, nie bardzo rozumie i nie bardzo chce zrozumieć amerykańskie oczarowania.

„Książka – niewielkie wydarzenie, poręczny drobiazg”, powiedział Foucault. Chciałbym, aby prezentowany tom stał się takim poręcznym drobiazgiem dla czytających go dzisiaj, w Polsce; chciałbym, aby stał się zachętą do czytania jego tekstów, analizowania jego propozycji, potwierdzania jego racji albo wykazywania jego pomyłek. Chciałbym, aby książki Foucaulta spotkał u nas taki los, o jakim wspominał on przy okazji pisania nowej przedmowy do *Historii szaleństwa*: książka mianowicie „zostaje odtąd wciągnięta w nieustającą grę przymiarek; wokół niej, a także w oddali, odzywa się pogłos jej sobowtórów; w każdym czytaniu przyobleka ciało nieuchwytnie a jednorazowe; krążą fragmenty brane za nią samą, nieomal uchodzące za całą jej treść, bywa i tak, że w końcu w nich się ocala; komentarze ją prują, inne dyskursy zmuszają, by wyjawiała, czym jest, wyznała, czego nie chciała powiedzieć, wyzwoliła się z błyskotliwych pozorów”.

Nie ma chyba nic gorszego niż cisza otaczająca dzieło. A zatem niech ten tom pruje je komentarzami, zmusza do niechcianych wyznań, umieszcza w niezamierzonej z góry grze, rodzi jego sobowtóry i zaprasza do czytania innych. Ani mniej, ani więcej.

I. Głosy amerykańskie

Michael Walzer

Samotna polityka Michela Foucaulta

Autor i podmiot

Czytając Michela Foucaulta trudno wątpić, że jest on krytykiem społecznym, jednym z ważniejszych krytyków ostatnich czasów, a jednak wydaje się, że zarówno jego pisma filozoficzne, jak i mocniejsze (i bardziej przystępne) „genealogie” przeczą możliwości efektywnej krytyki. Jego ton jest tonem gniewu, wściekłego i upartego gniewu; jego książki można czytać, i są one w ten sposób czytane, jako wezwania do oporu – ale oporu w imię czego? Dla czyjego dobra? W jakim celu? Wydaje mi się, że na żadne z tych pytań nie ma zadowalającej odpowiedzi. Krytyka Foucaulta jest tajemnicą, którą będę tu badał, lecz której prawdopodobnie nie rozwiklam. W samym sercu tajemnicy tkwi, powiedzmy to raz jeszcze, problem krytycznego dystansu.

Lecz zanim zajmiemy się tym problemem, trzeba będzie przyjrzeć się bliżej polityce Foucaulta, bowiem jego krytyka społeczna jest w istotnym sensie – i to w sensie niezbyt dobrze rozumianym – krytyką samej polityki: krytyką nieudaną, ale nie mniej z tego powodu ważną. Nie interesują mnie tutaj stanowiska polityczne, jakie Foucault zajmował w odpowiedzi na takie „wydarzenia”, jak demonstracje studenckie maja 1968 roku, bunt w francuskich więzieniach na początku lat siedemdziesiątych czy rewolucja w Iranie w 1979 roku. Chociaż twierdzi on, że nie zajmuje stanowiska politycznego i nie chce, aby umieszczano go na szachownicy dostępnych stanowisk (nie gra w szachy ani w żadną inną grę, której reguły reszta z nas mogłaby znać), to w rzeczy samej reaguje na wydarzenia, a jego odnoszące się do aktualności stwierdzenia i artykuły mają całkiem konsekwentny charakter, przynajmniej do ostatnich lat życia. Są one takiego rodzaju, jaki nauczono mnie nazywać „dziecięcą lewicowością” w politycznym świecie, w którym nauczyłem się mówić, to znaczy są one mniej podpisywaniem się pod najbardziej radykalną argumentacją w każdej walce politycznej, a bardziej wykraczaniem poza nią. Ale nie chodzi mi tu jedynie o dziecięcą lewicowość Foucaulta.

Chcę natomiast zająć się jego teorią polityki – chociaż również twierdzi on, że nią nie dysponuje. Jak kiedyś powiedział, jego celem „nie jest sformułowanie globalnej systematycznej teorii, która utrzymywałaby wszystko na swoim miejscu, lecz analizowanie specyficzności mechanizmów władzy (...) po to, aby drobnymi krokami budować strategiczną wiedzę”¹. Jednak strategiczna wiedza zakłada spójne ujęcie rzeczywistości i poczucie celu, i właśnie na tych dwóch sprawach się skoncentruję: po pierwsze, na Foucaulta ujęciu współczesnych stosunków władzy i ich historii czy genealogii i, po drugie, na jego podejściu do tych stosunków oraz na celu (choć jest on częścią owej tajemnicy), który przyświecał mu przy pisaniu o nich.

Ponieważ Foucault identyfikowany jest z towarzystwem „postmodernistycznych” intelektualistów, wśród których idea podmiotu została radykalnie zakwestionowana, jego dzieło można badać (jako jego własne) jedynie ignorując pewne jego samozaprzeczenia. Najlepiej chyba mówić o tym wyraźnie: uważam go za autora w konwencjonalnym sensie tego terminu, odpowiedzialnego za napisane książki, udzielone wywiady, opublikowane pod swoim nazwiskiem wykłady. Uważam, że podaje on argumenty, a nawet, w pewnym szerokim sensie, jeden argument. Przekonanie to sytuuje Foucaulta w obrębie tych samych struktur wiedzy, które miał nadzieję zniszczyć. Był on antydyscyplinarny (jego własne określenie), prowadził wojnę z przyjętymi intelektualnymi dyscyplinami. Mogła to być wojna sprawiedliwa; w każdym razie była to wojna ekscytująca. Lecz każda z kampanii Foucaulta nadal miała miejsce, mogła jedynie mieć miejsce, w ramach ogólnej dyscypliny języka i reguł wiarygodności (jeśli nie Prawdy). Jego książki to fikcje, powiada, ale tylko dlatego, że stosunki władzy i dyscyplinarne założenia, w ramach których można by je uprawomocnić, jeszcze nie istnieją². Zarazem ma on wielu czytelników, którzy pozostają w ramach takich założeń, bowiem wierzą, że jego genealogie są trafne, a nawet bezsporne; ma studentów i następców, którzy podążają śladem wytyczonych przez niego linii badawczych. Jego książki pełne są twierdzeń, które roszczą sobie prawo do wiarygodności tu i teraz. Pisał on za pomocą zdań deklaracyjnych, przynajmniej czasami, chociaż miał zamiłowanie do form warunkowych i pytających, tak że jego argumenty mają często charakter dwuznaczników. W każdym razie są one podparte rozległymi przypisami i raczej niekonsekwentną, ale (jak nas zapewniał) staranną

¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, wyd. Colin Gordon, New York: Pantheon, 1980, s. 145.

² Ibidem, s. 193.

dokumentacją. A zatem uważam, że mówi on coś, do wiary w co wszyscy jesteście zaproszeni – a następnie do niewiary w tegoż przeciwieństwo, to znaczy „do oddzielenia władzy prawdy od form hegemonii (...) w ramach której obecnie ona funkcjonuje”³. Uważam, że przedstawia on jakąś tezę, która jest słuszna albo niesłuszna, albo też częściowo słuszna, a częściowo niesłuszna.

Wobec tego argumentu przyjmę stanowisko „konstruktywistyczne”. Ponieważ Foucault nigdy nie zaprezentował go w sposób systematyczny, złożę go w całość z późniejszych (i bardziej politycznych) książek i wywiadów, ignorując fragmenty, których nie rozumiem i odmawiając poruszania się po szczytach jego kwiecistości. Zrobię to, co większość z nas robi z każdą czytaną książką: spróbuję domyślić się, co mówi jej autor. Tak ujarzmiane są wielkie umysły... Czytając chińską encyklopedię Borgesa, siedziałbym zmagając się z zaprojektowaniem właściwego indeksu⁴.

Jeszcze jedno założenie, szczególnie ważne, bowiem paryskie sławy nie mają dzisiaj w Stanach Zjednoczonych kłopotów z obiegiem: zakładam, że mój wysiłek jest wart zachodu nie tylko dlatego, że Foucault wywarł duży wpływ, ale również dlatego, że jego ujęcie naszej codziennej polityki, chociaż często prezentowane w sposób denerwujący i nigdy całkowicie trafne czy nigdy nie biorące pod uwagę w sposób wystarczający niuansów, jest dość niepokojące – jak również dlatego, że jest w znaczący sposób błędne. Pod tym względem Foucault przypomina swojego wielkiego antagonistę w świecie teorii polityki, Thomasa Hobbesa („W badaniu władzy musimy zrezygnować z modelu Lewiatana”, powiada)⁵. Porównanie to upada, gdy chodzi o wgląd czy jasność, a ma sens jedynie w odniesieniu do ogólnych poglądów obydwu pisarzy. Hobbes daje nam w sposób istotny błędne ujęcie politycznej suwerenności; retorycznie nadęte i pozbawione moralnych dystynkcji, tym niemniej uchwytyjące coś z rzeczywistości nowożytnego państwa. Foucault daje nam w sposób istotny błędne ujęcie lokalnej dyscypliny; retorycznie nadęte i pozbawione moralnych dystynkcji, tym niemniej uchwytyjące coś z rzeczywistości współczesnego społeczeństwa.

³ Ibidem, s. 133.

⁴ Zob. Michel Foucault o encyklopedii Borgesa, *The Order of Things*, tłum. Alan Sheridan, London, New York: Pantheon, 1970, s. XV.

⁵ Michel Foucault, *Power / Knowledge...*, op. cit., s. 102.

Pluralizm

Polityczna teza Foucaulta zaczyna się od następującego, dwuczęściowego twierdzenia, którego druga część pozostaje w dużej mierze niesformułowana, bowiem jest ona (czy też była) szeroko przyjęta pośród francuskiej lewicy intelektualnej: (1) w *ancien régime* król był właściwym władcą, widocznym, efektywnym, koniecznym podmiotem, konkretnym wcieleniem władzy politycznej; lecz (2) ludzie nie są władcami i nie są wcieleniami władzy w nowoczesnym państwie demokratycznym; nie są nimi również ich przedstawiciele. Wybory, partie, masowe ruchy, zgromadzenia legislacyjne, debata polityczna – wszystko to jest nieobecne w Foucaulta „dyskursie władzy”, a ta nieobecność jest wymowna. „Władza nie składa się z ‚woli’ (indywidualnych czy zbiorowych)”, powiada Foucault, „ani też nie da się jej wywieść z interesów”⁶. Nie ma żadnej woli ogólnej ani żadnej stałej czy efektywnej koalicji grup interesów; suwerenność sprawdza się tylko wtedy, gdy istnieje fizyczny suweren. Suwerenność ludowa jest oszustwem, bowiem „ludzie” istnieją tylko jako ideologiczna abstrakcja, a abstrakcje nie potrafią rządzić. Po klęsce króla nie było wyzwolenia, nie było procesu zbiorowego samorządzenia. We współczesnych społeczeństwach zachodnich władza jest rozproszona, ale nie tak, jak mieli nadzieję rozproszyć ją demokraci, nie ku obywatelom, którzy spierają się, głosują i określają politykę rządu centralnego. Zarówno obywatelskość jak i rząd wyrugowała zawodowa ekspertyza i lokalna dyscyplina. A jednak jedynym celem nowożytnej teorii polityki, która zrodziła się po raz pierwszy w absolutystycznych państwach siedemnastego i osiemnastego wieku, było wyjaśnienie obywatelskości i rządu. Teoretycy wciąż starają się odpowiedzieć na pytania Hobbesa, które Foucault ujmuje w sposób następujący: „Kto jest suwerenem? Jak jest on konstytuowany jako suweren? Jakie więzy posłuszeństwa wiążą jednostki z suwerenem?”⁷. A zatem ujawniają one genealogiczne ograniczenia ich przedsięwzięcia, zaprojektowane po to, aby legitymizować zbiór stosunków władzy, która upadła. Jest to być może kolejny powód, dla którego Foucault nie chce nazywać siebie teoretykiem polityki. Kiedy głowa króla została ścięta, zginęła również teoria państwa; została zastąpiona socjologią, psychologią, kryminologią etc., etc.

Król jest pozbawiony głowy; świat polityczny nie ma praktycznego centrum. Foucault starannie dopracowuje „kryzys uprawomocnie-

⁶ Ibidem, s. 188.

⁷ Ibidem, s. 187.

nia” opisywany przez niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa i gorąco dyskutowany po drugiej stronie Renu; państwo nie ma uprawomocnienia od dawna. Sprawowanie władzy i akceptacja jej trwałości mają teraz miejsce gdzie indziej. Teza Hobbesa i jego teoretycznych spadkobierców (liberalnych i demokratycznych) brzmiała tak, że oto poddani tworzyli i uprawomocniali swoje poddanie poprzez scedowanie niektórych swoich praw na państwo; stąd państwo było prawe i było obrońcą praw. Lecz to również jest ideologia; „ukrywa” ona jedynie „właściwe procedury władzy”, „mechanizmy dyscyplinującego zniewolenia”, które działają poza efektywnym zasięgiem prawa. W gruncie rzeczy poddanie jest nieprzerwane; przyjmuje ono dzisiaj nową formę, domaga się nowego uprawomocnienia, stwarza nowych poddanych – nie nosicieli praw, ale norm, podmioty, ale również i wytwory moralnych, medycznych, seksualnych, psychologicznych (a nie prawnych) regulacji. Nasze zainteresowanie przenosi się, ponieważ przenosi się działanie, z pojedynczego państwa do pluralistycznego społeczeństwa.

Wiele lat temu, na studenckim seminarium z Barringtonem Moore’em, badałem grupę amerykańskich politologów i socjologów zwanych „pluralistami”, którzy argumentowali, że w amerykańskim społeczeństwie władza uległa radykalnemu rozproszeniu. Nie było żadnego suwerena, żadnej elity politycznej, żadnej klasy rządzącej, a jedynie pluralizm grup, a nawet jednostek. Wszyscy albo prawie wszyscy mieli trochę władzy; nikt nie miał jej jednak tyle, aby być pewnym, że może narzucać swoje zdanie przez cały czas. Uczono mnie, że to doktryna konserwatywna⁸. Zaprzeczając istnieniu kierującego centrum, miała ona obedrzeć radykalną politykę z jej przedmiotu. A jednak, rzecz jasna, istniało takie centrum, jeśli nawet nie zawsze widzialne, samoświadome czy dobrze zorganizowane. Prawo i polityka miały pewien kształt, odpowiadały zbiorowi interesów; a interesy owe ów kształt narzucały, dominując, o ile w sposób absolutny nie kontrolując tworzenia prawa i polityki.

Mozna Foucaulta odczytywać, i to nie w sposób niecisły, jako pluralistę; on również zaprzecza istnieniu centrum. „Władza pochodzi z dołu (...) u źródeł stosunków władzy nie istnieje (...) binarna, powszechna opozycja panujących i poddanych (...) Władza nie jest czymś, co się zdobywa, wydiera lub dzieli (...) władza działa, poczynając od niezliczonych punktów”⁹. Albo: „W każdym momencie wła-

⁸ Zob. argumentację w: Peter Bachrach i Morton S. Baratz, *The Two Faces of Power*, „American Political Science Review” 56 (1962), s. 947-952.

⁹ Michel Foucault, *Historia seksualności*, t. 1., *Wola wiedzy*, tłum. Bogdan Banasink i Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 85, 84.

dza działa w małych, indywidualnych częściach”¹⁰. Albo jeszcze raz: „Władza działa i jest sprawowana poprzez organizację na kształt sieci (...) jednostki poruszają się między jej nitkami; są one zawsze w położeniu równocześnie bycia poddanym i sprawowania władzy. Są one nie tylko jej bezwładnym czy przyzwalającym celem; są one również elementami jej cyrkulacji”¹¹.

Nie jest to oczywiście ten sam argument, który stawiali amerykańscy pluraliści. Foucault zajmuje się nie rozproszaniem władzy ku ekstremom systemu politycznego, lecz jej sprawowaniem na tych ekstremach. Dla Amerykanów władza została rozproszona na rzecz jednostek i grup, a następnie zrecentralizowana, to znaczy sprowadzona z powrotem do punktu ogniskowania suwerenności, w którym znowu ma ona znaczenie. Dla Foucaulta nie istnieje punkt ogniskowania, lecz raczej nieskończona sieć stosunków władzy. Tym niemniej wydaje się, że jego ujęcie niesie z sobą konserwatywne implikacje; przynajmniej (a to nie to samo) niesie z sobą implikacje antyleninowskie. Nie może dojść do przejęcia władzy, jeśli w centrum nie ma nic, co można by przejąć. Jeśli władza jest sprawowana w niezliczonych punktach, nie trzeba się jej opierać punkt po punkcie. „Obalenie tych mikrowładz nie podlega prawu, wszystko albo nic”¹². „Są natomiast m n o g i e punkty oporu różniące się gatunkowo”¹³.

Zaczyna to brzmieć jak reformistyczna polityka, i istotnie Foucault był oskarżany o reformizm. Kiedy lewica rzuciła mu wyzwanie, czasami odpowiada twardo, choć z niepokojem: „Konieczne jest”, powiedział zespołowi wydawców pewnego radykalnego czasopisma, „przeprowadzenie rozróżnienia pomiędzy krytyką reformizmu jako praktyki politycznej i krytyką praktyki politycznej na takiej zasadzie, że mogłaby ona zrodzić reformę. Tę drugą (...) krytykę często spotyka się w grupach lewicowych, a jej zastosowanie jest częścią mechanizmu mikroterroryzmu, którym się one często posługują”¹⁴. Jest to z pewnością słuszne i być może, w pewnym kontekście, odważne, ale unika przyznania prawdy, do której dąży ów zespół: że Foucault nie jest dobrym rewolucjonistą. Nie jest dobrym rewolucjonistą, ponieważ nie wierzy w suwerenne państwo czy też w klasę rządzącą, i dlatego nie wierzy w przejęcie tego państwa albo zastąpienie tej klasy. Nie wierzy w demokratyczną rewolucję, bowiem *demos* nie

¹⁰ Michel Foucault, *Power, Truth, Strategy*, wyd. Meaghan Morris i Paul Patton, Feral Publications, Sydney 1979, s. 60.

¹¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge...*, op. cit., s. 98.

¹² Michel Foucault, *Power, Truth, Strategy*, op. cit., s. 126.

¹³ Michel Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., t. 1., s. 86.

¹⁴ Michel Foucault, *Power/Knowledge...*, op. cit., s. 96.

istnieje w jego świecie politycznym: awangarda nie jest niczym innym jak tylko chybionym (*manqué*) monarchą, kolejnym pretendentem do władzy królewskiej.

Spółeczeństwo nadzoru

Nie można powtórzyć heroicznego momentu, w którym król został obalony (przynajmniej nie mogą go powtórzyć Francuzi: Foucault przez pewien czas sądził, że powtarzają go Irańczycy i wyraził z tego powodu swoje niezrozumiałe zadowolenie). Czy jednak wierzy on w możliwość skromniejszego heroizmu? Jego teoria polityki, jak niegdyś powiedział, jest „skrzynką z narzędziami” nie do rewolucji, lecz do lokalnego oporu. Aby zrozumieć, co mogłoby to oznaczać i czy jest to możliwe, musimy rozważyć bardziej dokładnie formy społecznej dyscypliny, które zastępują władzę królewską. Każde społeczeństwo ludzkie ma swoją własną dyscyplinę i w każdym społeczeństwie powyżej pewnej wielkości dyscyplina owa jest sprawowana na mikro-poziomie oraz na makro-poziomie. W rozumieniu Foucaulta, tak jak ja je rozumiem, dawny reżim wymagał jedynie luźnej dyscypliny na mikro-poziomie; lub, być może, a jest to poza wszystkim innym tradycyjne ujęcie tradycyjnych społeczeństw, codzienne procedury i zwyczajowe reguły obowiązywały przy stosowaniu sporadycznego przymusu. Interwencje polityczne były dramatyczne, ale okazjonalne – tak jak owe przerażające kary, które Foucault opisuje w pierwszej części *Nadzorować i karać*, sprawiające, iż władza królewska była widoczna i całkowicie spójna z na ogół nieefektywnym systemem przestrzegania prawa. Jednak my żyjemy w innej dobie, w której zarówno gospodarka jak i społeczeństwo wymagają o wiele bardziej szczegółowej kontroli jednostkowego zachowania. Jest to kontrola, której żadna pojedyncza osoba czy elita polityczna, czy też rządząca partia bądź klasa nie jest w stanie ustanowić i podtrzymać z jednego punktu: stąd Foucaulta „niezliczone punkty” i jego nieskończone sieci, w które, jak powiada, jesteśmy zaplątani.

Wielu pisarzy sugerowało przed Foucaultem, że żyjemy w najbardziej nadzorowanym społeczeństwie, jakie kiedykolwiek istniało. Nie oznacza to powiedzenia, że zachowanie jednostki jest mocniej poddane rutynie czy bardziej przewidywalne, a jedynie powiedzenie, że jest ono w sposób bardziej skryty, bardziej natrętny poddane regułom, standardom, schematom i inspekcjom władzy. Jakies dwadzieścia lat temu w artykule poświęconym państwu dobrobytu argumentowałem, że

(...) najbardziej frapującą cechą nowoczesnej administracji państwa dobrobytu jest czysta różnorodność jej zniewalających i odstrasających instrumentów. Każda świeżo rozpoznana potrzeba, każda otrzymana usługa, stwarza nową zależność i nową więź społeczną. Nawet uznanie jednostek – nasza z trudem wywalczona widoczność – staje się źródłem zintensyfikowanej kontroli. Nigdy zwykli obywatele nie byli tak bardzo znani władzom publicznym jak w państwie dobrobytu. Jesteśmy wszyscy policzeni, ponumerowani, zaklasyfikowani, skatalogowani, wszyscy bierzemy udział w głosowaniu, przeprowadza się z nami wywiady, jesteśmy obserwowani i umieszczani w kartotekach¹⁵.

I tak dalej: mnóstwo ludzi pisało w taki sposób i wszyscy prawdopodobnie przecenialiśmy możliwości dyscypliny i pacyfikacji. Martwił się, że bunt mas został jakoś wytracony z właściwego kursu czy też, jeszcze gorzej, znalazł swoje nieoczekiwane zaspokojenie.

Foucault poszerza i dramatyzuje to ujęcie, przenosząc zarazem uwagę z państwa dobrobytu na społeczne działania, które odbywają się na tym, czemu nadaje on miano „drugiej strony”. Jego książki są raczej jak kary króla: retoryczne twierdzenia o wielkiej mocy, chociaż często nieefektywne w naukowej wersji przestrzegania prawa – prezentacji dowodów, ostrożnej argumentacji, rozważeniu alternatywnych poglądów. Koncentrują się one na trzech instytucjonalnych sieciach społecznej dyscypliny, a każda z nich jest dziełem osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych reformistów: domy dla obłąkanych, szpitale i więzienia; z przelotnym rzutem oka na armie, szkoły i fabryki. Punkt skupienia jest żywy; Foucaulta zdolność do prezentacji wymownych szczegółów jest wręcz wspaniała; żaden z piszących o państwie nie może jej dorównać (choć państwo jest, poza wszystkim innym, niewidoczne i niewyczuwalne). Niezależnie od tego, w czym się z nimi nie zgadzamy, nie można czytać jego książek bez poczucia uznania.

Za chwilę powrócę do tego poczucia, a zarazem do właściwego doświadczenia życia w ramach sieci dyscypliny. Lecz najpierw jeszcze słowo na temat ogólnego charakteru tej sieci – albowiem ma ona ogólny charakter, nawet jeśli nie rządzi nią pojedyncza wola. Foucault nie jest Kafką więzienia czy domu dla obłąkanych; jego ujęcie jest wystarczająco przerażające, ale nie jest surrealistyczne. Społeczeństwo nadzoru jest społeczeństwem, społeczną całością i w opisach części tej całości Foucault jest funkcjonalistą. Nikt nie zaprojektował całości i nikt jej nie kontroluje; lecz jak gdyby za sprawą niewidzialnej ręki wszystkie jej części są jakoś do siebie dopasowane. Czasami Foucault zdumiewa się tym dopasowaniem: „To jest niezwy-

¹⁵ Michael Walzer, *Dissatisfaction in the Welfare State* (1967), w: *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*, Basic Books, New York 1980, s. 33.

kle skomplikowany system relacji, które prowadzą w końcu do zastanowienia, w jaki sposób, przy założeniu, że żadna osoba nie mogła pomyśleć go w jego całości, może on być tak subtelny w swojej dystrybucji, swoich mechanizmach, wzajemnej kontroli i dostosowaniach”¹⁶. Czasami jest on z kolei całkiem nieporuszony: „Skoro instytucja-więzienie utrzymywała się tak długo i była tak niezmienna, skoro idea kary więzienia nigdy nie została poważnie zakwestionowana, stało się tak zapewne dlatego, że ów system karceralny głęboko zapuszczał korzenie i spełniał swoje określone zadania”¹⁷. „Skomplikowanym systemem relacji”, w ramach którego przeprowadzane są te funkcje, jest przypuszczalnie nowoczesne społeczeństwo industrialne, lecz Foucault czasami woli nazwę bardziej dokładną. W swoim ujęciu tego, w jaki sposób seksualność została „ukonstytuowana” w dziewiętnastym wieku, pisze tak: „Biowładza była, próżno w to wątpić, niezbędnym elementem rozwoju kapitalizmu – mógł przetrwać za cenę kontrolowanego wtłoczenia ciał w aparat wytwórczy i dostosowania zjawisk populacyjnych do procesów ekonomicznych. Wymagał jednak czegoś więcej: potrzebne mu było wzmaganie jednych i drugich (...) etc.”¹⁸. Kapitalizm dostaje to, czego potrzebuje, chociaż Foucault nie ujawnia, jak ów proces się odbywa, a wydawałoby się, że jego ujęcie lokalnych użytków czynionych z władzy czyniłoby to ujawnienie mniej prawdopodobnym niż mogłoby ono być w ramach teorii bardziej marksistowskiej.

Niemniej pewien typ funkcjonalistycznego (i deterministycznego) marksizmu dostarcza odległego podparcia Foucaultowskiemu ujęciu władzy. W jednym z owych roztańczonych wywiadów, w których zarówno zajmuje on polityczne stanowisko, jak i go nie zajmuje, Foucault powiada, że walka klasowa jest dla lokalnych zmagania o władzę ich „gwarancją czytelności”¹⁹. Co owa czytelność mogłaby oznaczać jest pytaniem, które nigdy nie zostało wyrażnie w jego dziele postawione. Chcę jednak zauważyć, że ta gwarancja w istocie istnieje, jak Bóg biskupa Berkeleya, i że nacisk Foucaulta na partykularystyczny charakter stosunków władzy nie jest argumentem na rzecz oddzielenia czy radykalnej autonomii. Poszukuje on, pomimo wszystko, strategicznej, a nie tylko taktycznej wiedzy. Argumentuje od dołu do góry, lecz jest to tryb analizy, który sugeruje, przynajmniej poprzez swój kierunek, że świat nie jest tylko najniższym poziomem.

¹⁶ Michel Foucault, *Power / Knowledge...*, op. cit., s. 62.

¹⁷ Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993, s. 326.

¹⁸ Michel Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., t. 1., s. 123.

¹⁹ Michel Foucault, *Power / Knowledge...*, op. cit., s. 142.

Nawet jeśli nie jest on w stanie znaleźć państwa, które można by przejąć, może on wciąż wskazywać – w jakiś sposób, gdzieś, w złożonym systemie nowoczesnego społeczeństwa bądź kapitalistycznej gospodarki – czytelnego przeciwnika.

Foucault zaczyna jednak od taktyki, od lokalnych stosunków władzy, od mężczyzn i kobiet znajdujących się na najniższych poziomach społecznej hierarchii czy też, jak by powiedział, złapanych w oczka sieci władzy, wraz z tobą i ze mną. Nie będziemy mogli zrozumieć współczesnego społeczeństwa czy naszego życia, argumentuje, jeśli nie przyjrzymy się mocno i dokładnie temu rodzajowi władzy i tym ludziom: nie państwowi, klasom czy władzy korporacji, nie proletariatowi, narodowi czy masom pracującym, lecz szpitalom, przytułkom dla obłąkanych, armiom, szkołom, fabrykom; jak również pacjentom, szaleńcom, przestępcom, poborowym, dzieciom, robotnikom w fabrykach. Musimy badać te miejsca, w których władza jest fizycznie sprawowana i w których władzę się fizycznie znosi lub się jej opiera. W gruncie rzeczy Foucault robi to niedokładnie; jest bardziej teoretykiem niż historykiem, a materiał, z którego konstruuje swoje książki, składa się w przeważającej mierze z pisanych projektów i propozycji dla tych miejsc, planów architektonicznych, podręczników reguł i przepisów, rzadko z rzeczywistych ujęć praktyk i doświadczeń. Nigdy nie zbliża się znanadto do ludzi, o których pisze. Tym niemniej jest rzeczą fascynującą oglądanie jak projekty rozprze-strzeniają się, jak podobne projekty powtarzają się w innych instytucjach, jak reguły i przepisy, chociaż mają często perfekcjonistyczny charakter antyutopii, jak gdyby antycypując *Rok 1984* czy *Nowy wspariały świat*, zaczynają sugerować zarysy naszego codziennego życia.

Instytucjonalne genealogie, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, *La naissance de la clinique* i *Nadzorować i karać* są najmocniejszymi dziełami Foucaulta; są mocne, chociaż, a może właśnie dlatego, że nie oferują żadnej „gwarancji czytelności”. Wskazują jednak na pewien rodzaj spójności. Albowiem Foucault twierdzi, i ma w tym częściowo rację, że, powiedzmy, dyscyplina więzienia reprezentuje kontynuację i intensyfikację tego, co dzieje się w miejscach bardziej zwyczajnych – i nie byłaby możliwa, gdyby tak nie było. A zatem wszyscy żyjemy według zegarka, wstajemy na dźwięk budzika, pracujemy według harmonogramu, czujemy na sobie oko władzy, jesteśmy okresowo poddawani badaniu i gruntownemu dozorowi. Nikt nie jest całkowicie wolny od nowych form społecznej kontroli. Trzeba jednak dodać, że bycie poddanym tej kontroli nie jest tym samym, co przebywanie w więzieniu: Foucault systematycznie wykazuje skłonność do niedoceniań tej różnicy i taka krytyka uderza w samo serce jego polityki.

Wszystkie mikroformy dyscypliny są funkcjonalne w stosunku do większego systemu. Foucault czasami nazywa ów system kapitalizmem, nadaje mu jednak kilka bardziej dramatycznych określeń: społeczeństwo dyscypliny, miasto karceralne, reżim panoptyczny oraz – najbardziej przerażające (i zwodnicze) ze wszystkich – karceralny archipelag. Określenia te stanowią oskarżenie, ale nie takie, które zaprasza do politycznej reakcji. Czy powinniśmy obalić panoptyczny reżim? Niełatwo to uczynić, bowiem nie jest to reżim polityczny w zwykłym sensie tego terminu; nie jest to ani państwo, ani konstytucja, ani rząd. Nie rządzi nim Hobbesowski suweren, uformowany przez założyciela czy przez założycielską konwencję, kontrolowany na drodze procesów legislacyjnych i sądowych. System Foucaulta przypomina bardziej fizyczne wcielenie tego, co nazwał on w swoich wcześniejszych książkach *episteme*; struktury społeczne nabierają kształtów jako ciało i krew dominującego dyskursu²⁰. Współczesna dyscyplina, argumentuje Foucault, uciekła przed światem prawa i praworządności, który należy do umierającego dyskursu, i zaczęła ów świat „kolonizować”, zastępując zasady prawne zasadami fizycznej, psychologicznej i moralnej normalności. A zatem, jak powiada w swojej książce o więzieniach: „I choć uniwersalny legalizm nowoczesnych społeczeństw zdaje się wyznaczać granice sprawowaniu władzy, to jednak właściwy im wszechobecny panoptyzm uruchamia, wbrew prawu, ogromną i mikroskopijną zarazem maszynierię”²¹. A kodeks, na podstawie którego ta maszyneria działa, jest kodeksem naukowym, a nie prawnym. Jego funkcja polega na tworzeniu użytecznych podmiotów, mężczyzn i kobiet, którzy dostosowują się do standardu, którzy w sposób zatwierdzony są zdrowi na ciele albo na umyśle, są albo podatni, albo kompetentni, a nie są wolnymi podmiotami, które wymyślają swoje własne standardy, które, mówiąc językiem praw, „sami nadają sobie prawo”.

Triumf norm profesjonalnych czy naukowych nad prawami ustawowymi i triumf lokalnej dyscypliny nad prawem konstytucyjnym jest, powiedzmy raz jeszcze, dość powszechnym wątkiem współczesnej krytyki społecznej. Zrodził on serię kampanii w obronie praw umysłowo chorych, więźniów, pacjentów szpitalnych, dzieci (w szkołach jak również w rodzinach). Sam Foucault był głęboko zaangażowany w reformę więziennictwa czy też – lepiej, abym był tu ostrożny – w polityczną praktykę w odniesieniu do więzień, która mogłaby zapoczątkować reformy. I istotnie reformy pojawiły się: nowe prawa

²⁰ Na temat znaczenia *episteme*, zob. Michel Foucault, *The Order of Things*, op. cit., s. XX-XXIV.

²¹ Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 267.

dotyczące zgody czy poufnego charakteru dostępu do akt; dotyczące interwencji sądowniczych w administrowanie więzieniami i szkołami. Foucault ma mało do powiedzenia na temat tych spraw i jest wyraźnie sceptyczny co do ich efektywności. Pomimo nacisku kładzionego na lokalną dyscyplinę i walkę, pozostaje on w dużej mierze niezainteresowany lokalnym zwycięstwem.

Ale jaki inny cel może mieć jego krytyka? Jakie inne zwycięstwa może uważać za możliwe, biorąc pod uwagę swoją strategiczną wiedzę? Weźmy pod uwagę: (1) że szczegółowa dyscyplina, dokładna kontrola zachowania, jest konieczna do podania (nieokreślonych) cech współczesnego życia społecznego i gospodarczego; (2) że ten rodzaj kontroli wymaga mikroszcenerii, delikatnie rozciągniętej sieci, lokalnych stosunków władzy, reprezentowanych na sposób typów idealnych przez komórkową strukturę więzienia, codzienny rozkład więziennych wydarzeń, pozalegalne kary nakładane przez władze więzienne, spotkania twarzą w twarz strażników więziennych i więźniów; (3) że więzienie jest jedynie małą częścią wysoce wyartykułowanego, wzajemnie się wzmacniającego, karceralnego continuum rozciągającego się przez całe społeczeństwo, w które wplątani jesteśmy wszyscy, i to nie tylko jako zniewoleni czy ofiary; i wreszcie, (4) że kompleks dyscyplinujących mechanizmów i instytucji konstytuuje i jest konstytuowany przez współczesne nauki o człowieku – argument, który przebiega przez całe dzieło Foucaulta, do czego jeszcze tu później powrócę. Dyscyplina fizyczna i dyscypliny intelektualne są ze sobą radykalnie splątane; karceralne continuum jest uprawomocniane przez wiedzę na temat ludzkich podmiotów, która je umożliwia.

Biorąc to wszystko pod uwagę – i pozostawiając na moment na boku kwestię, czy składa się to na zadowalające ujęcie współczesnego życia społecznego – zapytajmy, w jaki sposób Foucault może oczekiwać czegokolwiek więcej niż drobnej reformy tu czy tam, złagodzenia dyscyplinarnego rygoru, wprowadzenia bardziej ludzkich, choć mniej efektywnych metod? Co jeszcze jest możliwe, skoro rewolucja polityczna jest niemożliwa? A jednak czasami, nie w książkach, lecz w wywiadach, a szczególnie w serii wywiadów udzielanych na początku lat siedemdziesiątych, które wciąż jeszcze odbijały wpływ Maja '68, Foucault zdaje się dostrzegać wielką alternatywę: całkowity demontaż dyscyplinującego systemu, upadek karceralnego miasta, nie rewolucja, lecz abolicja. Właśnie z tego powodu polityka Foucaulta powszechnie określana jest mianem anarchistycznej i anarchizm z pewnością ma swoje miejsca w jego myśli. Nie żeby wyobrażał on sobie system społeczny inny niż nasz własny, wykraczający zarówno poza dyscyplinę jak i poza suwerenność: „Uważam, że wyobrazić sobie

inny system, to poszerzyć nasz udział w systemie istniejącym²². Jest to dokładnie idea społeczeństwa jako systemu, zbioru instytucji i praktyk, która musi ustąpić miejsca czemuś innemu – czemuś innemu, czego nie potrafimy sobie wyobrazić. Być może wolność człowieka wymaga społeczeństwa niefunkcjonalistycznego, którego uporządkowania, jakiegokolwiek by nie były, nie służą większemu celowi i nie mają żadnej zbawczej wartości. Najbliższe ujęcie takich uporządkowań pochodzi z wywiadu opublikowanego po raz pierwszy w listopadzie 1971 roku. „Możliwe – powiada Foucault – że szkicowego zarysu przyszłego społeczeństwa dostarczają niedawne doświadczenia z narkotykami, seksem, komunami, odmiennymi formami świadomości i odmiennymi formami indywidualności²³. W tym samym wywiadzie, mając na myśli taką wizję, odrzuca on prawdopodobne reformistyczne rezultaty swojej własnej pracy na rzecz więzień: „Ostatecznym celem [naszych] interwencji nie było poszerzenie więziennych praw do widzenia do trzydziestu minut czy wystaranie się o toalety ze spluczką dla więziennych cel, lecz zakwestionowanie społecznego i moralnego rozróżnienia na niewinnych i winnych²⁴”.

Jak sugeruje ten ostatni cytat, kiedy Foucault jest anarchista, to jest anarchista zarazem moralnym i politycznym. Dla niego moralność i polityka idą w parze. Wina i niewinność stworzone są przez kodeksy prawne, normalność i nienormalność przez dyscypliny naukowe. Zniesienie systemu władzy to zniesienie kategorii prawnych i moralnych, jak również naukowych: pozbadźmy się ich wszystkich! Lecz co pozostanie? Foucault nie wierzy, tak jak wierzyli wcześniejsi anarchiści, że wolny podmiot ludzki jest podmiotem pewnego rodzaju, w sposób naturalny dobrym i w sposób serdeczny społecznym. Prawdę powiedziawszy, nie ma takiej rzeczy jak wolny ludzki podmiot, naturalny mężczyzna czy naturalna kobieta. Mężczyźni i kobiety są zawsze wytworami społecznymi, produktami kodeksów i dyscyplin. A zatem Foucaulta radykalny abolicjonizm, o ile jest poważny, jest nie tyle anarchistyczny, co nihilistyczny²⁵. Bowiem, opierając się na jego własnej argumentacji, albo nie pozostanie zupełnie nic, nic w sposób widoczny ludzkiego; albo też powstaną nowe kodeksy i dyscypliny, a Foucault nie daje nam żadnego powodu, aby oczekiwać, że będą one w jakikolwiek sposób lepsze od tych, z którymi aktualnie

²² Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 230.

²³ Ibidem, s. 231.

²⁴ Ibidem, s. 227.

²⁵ Nieco podobną krytykę anarchizmu Foucaulta zob. w: J. G. Merquior, *Foucault*, Fontana, London 1985, rozdział 10.

żyjemy. Jeśli chodzi o ścisłość, nie podaje on również jakiegokolwiek sposobu dowiedzenia się, co mogłoby oznaczać „lepsze”. Pośród systemów społecznych, tak jak pośród *epistem*, pozostaje neutralny: atakuje reżim panoptyczny jedynie dlatego, że jest to reżim, w którym przychodzi mu żyć. Jedyne powód, dla którego wspina się na górę, jest taki, że ona tam jest.

Polityka

Czy jest on zaangażowany w swój anarchizm/nihilizm? Zna sposób na pobudzanie każdego, kto go imituje albo stara się go wykorzystać politycznie i skłonny jestem uważać, że ma on mieć w założeniu siłę demonstratywną, a nie praktyczną. W wywiadzie pochodzącym z 1971 roku Foucault jest niezwykle krytyczny w stosunku do niektórych swoich towarzyszy w „walce o system więziennictwa”, którzy „dali się porwać całej naiwnej, archaicznej ideologii, która czyni z przestępcy (...) niewinną ofiarę i czystego buntownika. (...) W rezultacie tego powstał głęboki podział pomiędzy tą kampanią z jej monotonna, liryczną pieśnią, słyszalną jedynie pośród kilku drobnych grup, a masami, które mają dobry powód, aby nie akceptować jej jako słusznego, politycznego ruchu”²⁶. Dla Foucaulta, rzecz jasna, więzień nie może być niewinną ofiarą, bowiem zaprzeczył rozróżnieniu na winę i niewinność. Jednak jego szersza argumentacja istotnie zdaje się sugerować dokładnie tę tezę, którą tu odrzuca: że każdy akt oporu w każdej mikroszcenerii karceralnego continuum, niezależnie od jego motywów, jest „czystym buntem” przeciwko temu continuum jako całości – i to takim, z jakim jest on zawsze gotów sympatyzować. Jakie „dobre powody” mają zwykli ludzie, aby przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy tymi aktami?

Ten sam problem rozróżnienia pojawia się wtedy, kiedy Foucault staje w obliczu młodych lewicowców, którzy mieszają archipeląg karceralny z archipelągiem Gułag, w obliczu konfuzji, do której terminologia Foucaulta w tym przypadku i, bardziej ogólnie, w języku jego książek, stanowi ciągłą zachętę. On sam opiera się tej zachęcie i jest mocno krytyczny w stosunku do tych, którzy jej ulegają. „Zaiste martwi mnie – powiada – pewne użycie, jakie czyni się z paraleli między Gułagiem a Zamknięciem (...) które polega na mówieniu: „Każdy ma swój Gułag, Gułag jest tuż pod naszymi drzwiami, w naszych miastach, naszych szpitalach, naszych więzieniach, tutaj w na-

²⁶ Michel Foucault, *Power / Knowledge...*, op. cit., s. 130.

szych głowach' ²⁷. I mówi dalej, z mocą, aby odrzucać „uniwersalistyczne rozpląnięcie się problemu [Gułagu] w denuncjację każdej możliwej formy zamknięcia” ²⁸. Jednak, o ile widzę, nie podaje on zasadniczego rozróżnienia pomiędzy Gułagiem a archipelagami karceralnymi. Nie wierzę, aby mógł to zrobić, przynajmniej tak długo, jak długo jest zarazem zaangażowany w odrzucanie idei „podstawowych praw” i zamazywanie linii oddzielającej winę i niewinność. Nie podaje również genealogii Gułagu i, co prawdopodobnie jest jeszcze ważniejsze, jego ujęcie archipelagu karceralnego nie zawiera nawet aluzji co do tego, w jaki sposób albo dlaczego w jego własnym społeczeństwie nie ma Gułagu. Bowiem takie ujęcie wymagałoby od Foucaulta czegoś, przed czym się zawsze opierał: jakiejś pozytywnej oceny państwa liberalnego czy socjaldemokratycznego.

W tym miejscu po raz kolejny pouczające jest porównanie z Hobbesem. Hobbes argumentuje, że polityczna suwerenność jest prostą koniecznością; bez niej życie jest paskudne, zwierzęce i krótkie. Wspiera każdego ustanowionego suwerena; tyrania nie jest dla niego niczym innym niż „nielubianą monarchią”. Stąd jedyną alternatywę dla suwerenności stanowi wojna wszystkich ze wszystkimi, a krytyka społeczna jest zawsze niebezpieczna i nie ma racji. Foucault uważa, że dyscyplina jest prostą koniecznością; czuje odrazę do wszelkich jej form, do każdego rodzaju zamknięcia i kontroli; liberalizm to dla niego jedynie ukryta dyscyplina. Ponieważ nie jest w stanie wskazać alternatywnej i lepszej dyscypliny, krytyka społeczna musi zawsze być próżnym przedsięwzięciem. Albowiem ani dla Hobbesa, ani dla Foucaulta nie sprawiają różnicy konstytucja, prawo czy nawet aktualne działanie systemu politycznego. W gruncie rzeczy, chcę tu argumentować, te rzeczy sprawiają całą różnicę. Jeden ze zwolenników Foucaulta, autor bardzo inteligentnego eseju o *Nadzorować i karać*, wyciąga z tej książki i dotyczących jej wywiadów niezwykle wniosek, jakoby rewolucja rosyjska się nie powiodła, ponieważ „pozostawiła nietknięte hierarchie społeczne i w żaden sposób nie wstrzymała funkcjonowania technik dyscyplinujących” ²⁹. To zupełnie nie tak: bolszewicy stworzyli nowy reżim, który zdruzgotał dawne hierarchie i wydatnie poszerzył i wzmocnił użycie technik dyscyplinujących.

²⁷ Przypis Foucaulta do cytatu: „Oczywiście nie tylko młodzi lewicowcy mówią w taki sposób. Marcuse poszedł podobnym torem i miał swoich własnych epigonów, którzy nie zawsze troszczą się o jego wieloznaczne określenia. On również argumentował na rzecz ukrytego totalitaryzmu społeczeństw liberalnych, chociaż bardziej interesowała go konsumpcja kulturowa niż normatywna dyscyplina”.

²⁸ Ibidem, s. 134, 136-137.

²⁹ Paul Patton, *Of Power and Prisons*, w: Michel Foucault, *Power, Truth Strategy*, op. cit., s. 126.

I dokonali tego od strony samego serca systemu społecznego, a nie od strony tego, co Foucault lubi nazywać kapilarami, od centrum, a nie od ekstremów. Foucault znieczula swoich czytelników na wagę polityki; jednak polityka jest ważna.

Stosunki władzy, jak mówi, „mają zarazem charakter intencjonalny i niesubiektywny”³⁰. Nie wiem, co to zdanie oznacza, ale sądzę, że sprzeczne słowa w zamierzeniu (niesubiektywnie?) mają stosować się do różnych poziomów władzy. Każdy akt dyscypliny jest planowany i kalkulowany; władza jest intencjonalna na poziomie taktycznym, na którym strażnik staje twarzą w twarz z więźniem, lekarz z pacjentem, nauczyciel z uczniem. Lecz zestaw stosunków władzy, powiązań strategicznych, głęboki funkcjonalizm władzy nie ma podmiotu i nie jest wytworem czyjegokolwiek planu. Foucault wydaje się nie wierzyć w zasadę istnienia jakiegoś dyktatora, jakiejś partii czy państwa, która kształtuje charakter instytucji dyscyplinujących. Zamiast tego skupia się na tym, co ujmuje jako „mikrofaszyzm” życia codziennego i ma niewiele do powiedzenia na temat polityki autorytarnej czy totalitarnej – to znaczy o tych formach dyscypliny, które są najbardziej specyficzne dla czasów, w których żył.

Przełożył Marek Kwiek

³⁰ Michel Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., t. 1., s. 85.

Richard Rorty

Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta

Vincent Descombes zauważył, iż próby przywłaszczenia sobie Foucaultowskiego dzieła dały nam Foucaulta „amerykańskiego” i „francuskiego”. Ów Foucault amerykański, powiada on, „usiłował definiować autonomię w terminach czysto ludzkich”, bez Kantowskiego pojęcia prawa powszechnego. Argumentowałem, że ten Foucault może być odczytywany jako uwspółcześniona wersja poglądów Johna Deweya¹. Tak jak Dewey, powiada nam ten Foucault, że demokracje liberalne mogłyby działać lepiej, gdyby zaprzestały prób przedstawiania uniwersalistycznych usprawiedliwień, gdyby przestały odwoływać się od takich pojęć, jak „racjonalność” i „natura ludzka”, a zamiast tego postrzegały siebie po prostu jako obiecujące eksperymenty społeczne.

Jednakże, jak twierdzi Descombes, „amerykański” Foucault jest tym, z którego odsączono większość nietzscheanizmu. Foucault „francuski” natomiast jest w pełni nietzscheański. Według niego projekt autonomii wymaga od nas, abyśmy mieli „myśli nieludzkie”, abyśmy „wcale nie martwili się podzieleniem swoich przekonań ze swoimi współobywatelami”². W tej mierze, w jakiej ów „francuski” Foucault zajmuje się jakąkolwiek polityką, jest ona raczej anarchistyczna niż liberalna.

Sądzę, że kontrast ujawniony przez Descombesa uchwytuje rzeczywiste napięcie istniejące pomiędzy dwoma splątanymi i skomplikowanymi Foucaultowskimi motywami. Napięcie to charakteryzuje romantycznego intelektualistę, który jest również obywatelem demokratycznego społeczeństwa. Intelektualista taki znajduje swoją moralną tożsamość – swoje poczucie relacji z większością innych istot

¹ Zaproponowałem takie odczytanie M. Foucaulta w moich *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. 203-208.

² V. Descombes, recenzja z *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, w: „London Review of Books”, March 5, 1987, s. 3.

ludzkich – w instytucjach demokratycznych, w których uczestniczy. Jednak nie uważa on, iż jego tożsamość moralna wyczerpuje jego autodeskrypcję. Nie sądzi bowiem, że stosunek do innych istot ludzkich stanowi dla niego rzecz najważniejszą. Ważniejszy jest jego *rapport à soi*, jego prywatne poszukiwanie autonomii, odmowa bycia wyczerpująco opisywalnym w słowach, które mają zastosowanie do kogokolwiek innego niż on sam. To właśnie owo poszukiwanie, streszczające się w zawołaniu Blake'a: „I must create my own system, or be enslaved by another man's!”

Blake i Baudelaire dzielą z Nietzschem i Heideggerem potrzebę posiadania autonomicznej jaźni w sensie bycia przez siebie wymyśloną. Aby wynaleźć własną jaźń, rzeczywiście trzeba myśleć „myśłami nieludzkimi” – by posłużyć się słowami Descombessa – w znaczeniu, iż trzeba mieć takie myśli, jakich dotąd nie miała żadna inna ludzka istota, pisać książki niepodobne do wszelkich książek napisanych dotąd. Trzeba zatem przeciąć więzy, które łączą nasz słownik ze słownikami używanymi przez współbliźnich.

Przecięcie owych więzów niekoniecznie musi jednak oznaczać przecięcie więzi społecznych, które dla potrzeb działań publicznych jednoczą nas ze współobywatelami. Nie oznacza to również konieczności zaprzestania korzystania w dobrej wierze, w celach publicznych, ze słownika politycznego używanego przez większość współobywateli. Tak jak Kierkegaardiański rycerz wiary wygląda na bankowego urzędnika i publicznie tak jak on się zachowuje, tak też i intelektualista romantyczny może być – dla celów publicznych – zwykłym, burżuazyjnym liberałem. Tylko wtedy, kiedy intelektualista ów zaczyna pragnąć, aby jego prywatna jaźń posłużyła za model dla innych istot ludzkich, jego polityka zmierza ku temu, aby stać się antyliberalną. Kiedy zaczyna sądzić, iż moralnym obowiązkiem innych istot ludzkich jest osiągnięcie tej samej wewnętrznej autonomii, którą on sam osiągnął – to zaczyna myśleć o zmianach politycznych i społecznych, które im w tym pomogą. Wtedy zaś może zacząć uważać, że jego moralnym obowiązkiem jest owe zmiany spowodować bez względu na to, czy jego współobywatele ich pragną, czy też nie.

Foucault był raczej tym, kogo nazwać by można „rycerzem autonomii”. Pragnął wynaleźć własną jaźń równie silnie jak pragnął tego Nietzsche. Jednakże, w odróżnieniu od Nietzschemo, nie namawiał nikogo innego do podjęcia tego wysiłku. Nie uważał, że moralnym obowiązkiem istot ludzkich w ogóle jest bycie baudelaireowskimi czy nietzscheańskimi autokreatorami. Nie wyobrażał sobie polityki, która pomogłaby im w stawianiu się, czy też zmusiła ich do stania się bardziej autonomicznymi. Jak każdy dobry liberał, był skłonny dać im spokój, aby byli na tyle autokreacyjni bądź na tyle banalni, na ile tego pragną. W jednym z wywiadów powiedział, że „poszukiwanie jakiejś formy moralności akceptowalnej przez każdego w takim sen-

sie, że każdy musiałby się jej podporządkować, wydaje mi się katastrofalne³. Przeważnie jego jedyną polityką była standardowa liberalna próba łagodzenia niepotrzebnego cierpienia.

Jednak było tak jedynie *przeważnie*. Kiedy indziej zaś Foucault łączył swoją tożsamość moralną i etyczną, swoje poczucie odpowiedzialności przed innymi ze swoim *rapport à soi*. Wtedy właśnie, tak jak Nietzsche, przenosił poszukiwanie autonomii na przestrzeń publiczną. Zarówno w jego przypadku, jak i w przypadku Nietzsche-go, rezultaty tego były niedobre. Były to te czasy, w których Foucault pisał fragmenty irytujące jego amerykańskich admiratorów; np. takie: „Uważam, że wyobrazić sobie inny system oznacza rozszerzyć nasz udział w systemie obecnym”⁴. Jest to ustęp tego rodzaju, o którym Michael Walzer powiada, że potężna ewokacja systemu karnego ustępuje miejsca polityce antydyscyplinarnej, głównie retorycznej i pozorowanej. Są to jednak te anarchistyczne ustępy, które, jak się wydaje, najbardziej podobają się wielu jego francuskim wielbicielom⁵. My, liberałowie w Stanach Zjednoczonych, żałujemy, że Foucault nie zdobył się chociaż raz na to, przed czym, jak słusznie rzeczce Walzer, zawsze się bronił: na „jakąś pozytywną ocenę państwa liberalnego”. Podobnie żałują tego nasi kanadyjscy i niemieccy koledzy. Habermas wtóruje skardze Charlesa Taylora na „potworną jednostronność” Foucaulta⁶, kiedy powiada, iż Foucaultowska historia formacji władzy, która ukształtowała nowoczesną podmiotowość, „odfiltrowuje wszystkie te aspekty, w których erotyzacja i internalizacja podmiotowej natury oznaczała również wzrost wolności i ekspresji”⁷. Z Foucaultowskiego ujęcia zmian w instytucjach społecznych Europy podczas ostatnich trzystu lat nie można domyślić się tego, że znacznie zwiększyły się szanse ludzi na dokonanie wyboru własnego stylu życia.

A zatem Walzer, Taylor, Habermas i ja – wszyscy doznajemy przy Foucaulcie podobnie mieszanych uczuć: odczuwamy podziw i wdzięczność, albowiem ujawnił on nowy zespół zagrożeń, przed którymi stają demokratyczne społeczeństwa. Dobrze się im przysłużył opowiadając o tendencjach i wzorach, których powinny się one strzec. Jak

³ „Les Nouvelles”, June 28, 1984, s. 37. Cytowane przez Dreyfusa i Rubinową w ich *What is Maturity?*, w: *Foucault: a Critical Reader*.

⁴ Cytat ten pochodzi z wywiadu zamieszczonego w 1987 roku w „Actuel”. Pojawia się on na s. 230 angielskiego tłumaczenia tego wywiadu, w: *Language, Counter-Memory, Practise: Selected Essays and Interviews*, Ithaca 1977.

⁵ *Foucault: A Critical Reader*, op. cit., s. 65.

⁶ Ibidem, s. 81.

⁷ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tłum. F. Lawrence. Cambridge 1987, s. 292.

słusznie mówi Taylor, a z czym mógłby zgodzić się i Habermas, Foucault „zapropomował Szkole Frankfurckiej ujęcie wewnętrznego związku pomiędzy dominacją przyrody a dominacją człowieka, które jest bardziej szczegółowe i bardziej przekonujące niż to, z czym wyszli oni sami (Szkola Frankfurcka)”⁸. Jednak my, liberalni reformiści, uważamy, że dzieło Foucaulta przenika paraliżująca dwuznaczność pomiędzy „władzą” jako terminem pejoratywnym a „władzą” jako terminem neutralnym, opisowym. W pierwszym znaczeniu, by zacytować znowu Taylora, „władza” należy do takiego pola semantycznego, z którego nie można wykluczyć prawdy ani wolności”. Natomiast w znaczeniu drugim termin ten zawiera tę pustkę, którą Nietzsche, w swoich najgorszych momentach, obdarzył termin *Wille zur Macht*. W tym szerokim i pustym sensie każde badanie czegokolwiek (stosunków chemicznych czy matematycznych, gry w szachy, instytucji społecznych), byłoby badaniem „strategii władzy”, tak jak byłoby badaniem „wyczerpania możliwości strukturalnych”. Oba wyrażenia odbijają się echem tylko dlatego, że są puste.

Kiedy wybitny myśliciel korzysta z dwuznaczności pomiędzy pejoratywnym a pustym znaczeniem jakiegoś kluczowego terminu, to mamy powody, aby podejrzewać, że stara się zrobić dwie rzeczy naraz. Foucault starał się służyć ludzkiej wolności, jednakże próbował również, w interesie swojej osobistej autonomii, być dla ludzkości i dla historii pozbawionym oblicza, wyzbytym korzeni, bezdomnym i obcym. Jako obywatel starał się dojść do tych samych politycznych wyników, które chciałby osiągnąć dobry, humanitarny, burżuazyjny liberał. Jako próbujący kreować siebie filozof, cytując Taylora raz jeszcze, „odrzucał całą tradycję Augustyńskiej duchowości”⁹. Tradycja owa powiada, iż najgłębszą tożsamością człowieka jest ta, która wiąże go z jego współbliźnimi, że istnieje coś wspólnego wszystkim ludziom oraz że dotarcie do tego wspólnego elementu oznacza dotarcie do rzeczywistej jaźni człowieka. Foucault, tak jak go rozumiem, pragnął czynić dobrze swoim współbliźnim, posiadając jednocześnie tożsamość, która nie miała z nimi absolutnie nic wspólnego. Pragnął pomagać ludziom bez uznawania ich słownika za ten, w którym mówił do siebie on sam. Chciał im pomagać, kreując jednocześnie jaźń, która miała niewiele wspólnego (tak mało, zaiste, jak tylko to możliwe) z ich jaźniami.

Uważam, że jest to możliwy, chociaż trudny projekt: że można robić obie te rzeczy, które starał się robić Foucault, że można być „rycerzem autonomii”. Szkoda jednak, że Foucault nie był bardziej

⁸ Foucault: *A Critical Reader*, op. cit., s. 77.

⁹ Ibidem, s. 99.

skłonny do rozdzielenia obydwu swoich ról – bardziej skłonny do oddzielenia swojej tożsamości moralnej jako obywatela od swojego poszukiwania autonomii. Mógłby wtedy silniej oprzeć się pokusie, której ulegli Nietzsche i Heidegger – pokusie spróbowania znalezienia publicznego, politycznego odpowiednika owego drugiego, prywatnego poszukiwania. Była to – jak sądzę – pokusa, która doprowadziła do jego quasi-anarchizmu, do odmowy bycia „wspólnikiem władzy”, nawet wtedy, kiedy termin „władza” był tak rozciągnięty, że tracił jakąkolwiek siłę kontrastywną i stawał się pusty. Ów anarchizm wydaje mi się wynikiem niefortunnej próby wyobrażenia sobie społeczeństwa tak wolnego od swojej historycznej przeszłości, jak wolnym od swej przeszłości prywatnej pragnie być romantyczny intelektualista.

Przekroczenie siebie i autokreacja jako cel romantycznego intelektualisty wydają mi się dobrym modelem indywidualnego bytu ludzkiego (jednym z wielu innych dobrych), jednakże modelem bardzo złym, jeśli idzie o społeczeństwo. Nie powinniśmy próbować szukać społecznego odpowiednika pragnienia autonomii. Starania takie prowadzą do fantazji, takich jak np. prezentowane przez Hitlera i Mao Tse-tunga o „stworzeniu nowego rodzaju istoty ludzkiej”. Społeczeństwa nie są quasi-osobami, są one (w swoim najlepszym, liberalnym, socjaldemokratycznym wydaniu) kompromisami między nimi. Celem liberalnego społeczeństwa jest nie wynalezienie czy wykreowanie czegośkolwiek, lecz po prostu maksymalne ułatwienie ludziom osiągnięcia ich fantastycznie odmiennych, prywatnych celów, bez czynienia sobie nawzajem krzywdy. Opracowywanie szczegółów nieustannie zmieniających się kompromisów tworzących polityczny dyskurs takiego społeczeństwa wymaga banalnego słownika moralnego – słownika, który nie jest bardziej istotny dla prywatnego autowizerunku jednej jednostki niż jednostki innej. W społeczeństwie liberalnym nie oczekuje się od naszego publicznego postępowania ze współobywatelami, iż będzie ono romantyczne czy pełne pomysłów – ma cechować się ono ustaloną zrozumiałością rynku czy sali sądowej.

Publicznie dyskutowalne kompromisy wymagają dyskursu prowadzonego we wspólnym słowniku, taki zaś słownik potrzebny jest do tego, aby opisywać moralną tożsamość, którą społeczeństwo liberalne każe mieć swoim obywatelom. Każe im się mieć ową moralną tożsamość do celów publicznych, niezależnie od tego, jakie inne, prywatne tożsamości mogliby oni również mieć. Tylko jeżeli odmawia się oddzielenia dziedziny prywatnej od publicznej, śni się o jakimś społeczeństwie, które „wykroczyło poza demokrację jedynie społeczną” bądź o jakiejś „rewolucji totalnej”. Jedynie w takim przypadku kuszącym wyda się użycie pejoratywnego terminu w rodzaju „dyskur-

su władzy” do opisanie rezultatów jakiegokolwiek społecznego kompromisu, jakiegokolwiek politycznie równoważącego aktu.

Próba przełamania dystynkcji pomiędzy sferą prywatną a sferą publiczną jest charakterystyczna dla starej tradycji w filozofii społecznej. Jest to ta tradycja, która za Platonem ujmuje społeczeństwo jako człowieka pisanego dużą literą. Większość filozofów hołdujących tej tradycji próbuje wydzielić w nas jakiś centralny, ahistoryczny i nieprzygodny rdzeń (np. „rozum” albo „swoiście moralną motywację”) i użyć obecności w nas tego elementu jako usprawiedliwienia dla pewnych politycznych uzgodnień, pewnych społecznych instytucji. Foucault próbę tę odwraca. Ujmuje ludzką podmiotowość jako przygodny wytwór przygodnie istniejących sił, nie wierząc w istnienie jakiegokolwiek ahistorycznego i nieprzygodnego rdzenia. Dochodzi zatem do wniosku – przynajmniej w swoich momentach anarchistycznych – że wszystkie instytucje społeczne są równie nieuprawomocnione, że wszystkie stoją na równi. Każda z nich posługuje się „normalizującą władzą”. Od klęski Platońskiej próby znalezienia czegoś głęboko w nas, czegoś, co pozwoliłoby nam na udzielenie odpowiedzi Trazymachowi, zbliża się on do wyciągnięcia wniosku, iż nie ma żadnej interesującej różnicy pomiędzy Peryklosem a Kritiaszem.

Wydaje mi się, że powinniśmy porzucić założenie podzielane przez Platona i Foucaulta. Jest to założenie, że jeśli nie istnieje jakieś interesujące powiązanie między tym, co ma największe znaczenie dla jednostki a jej rzekomymi moralnymi zobowiązaniami wobec naszych współbliźnich – to nie ma ona żadnych takich zobowiązań. Jeżeli to założenie odrzucimy, to będziemy mogli powiedzieć, że romantyczni intelektualisci, mistycy religijni, seksualni fetyszyści i wszyscy inni, których prywatna jaźń nie ma nic wspólnego z ich jaźnią publiczną, podlegają takim samym moralnym zobowiązaniom, co my wszyscy. Nie można podać żadnej gruntownej filozoficznej racji, aby wyjaśnić fakt, że podlegają oni takim zobowiązaniom, a zatem nie można udzielić Trazymachowi odpowiedzi, która zadowalałaby Platona. Jednakże niemożność odpowiedzenia Trazymachowi nie niesie z sobą żadnych konsekwencji politycznych, jakie czasami skłonni bywają wyciągać Nietzsche i Foucault. Rozumienie ludzkiej podmiotowości jako pozbawionego centrum kłębka przygodności – które zarówno Foucault, jak i Dewey dzielali z Nietzschem – jest możliwe do pogodzenia z każdym rodzajem polityki, wliczając w to również politykę liberalną.

Foucaultowska projekcja pragnienia prywatnej autonomii na politykę wydaje mi się odwrotną stroną obstawania mojego współliberała, Habermasa, przy pojęciach takich, jak „racjonalność” czy „prawdziwa jaźń”. Habermas chciałby osadzić moralne zobowiązanie, a zatem instytucje społeczne, w czymś uniwersalnie ludzkim.

Foucaultowski radykalny, nietzscheański antyplatonizm przeciwnie – wiedzie go do wnioskowania z nieobecności czegokolwiek, co mogłoby służyć za taką podstawę, o nieobecności samej potrzeby społecznych instytucji. Wolałbym rozszczepić różnicę między Foucaultem a jego liberalnymi krytykami powiadając, że Nietzsche i Foucault mają rację w sporze z Platonem, jednak ich antyplatonizm nie ujawnia niczego, co świadczyłoby, że ze społeczeństwami liberalnymi jest coś nie w porządku. Czy ogólniej: nie robią nic w celu pokazania, że jest coś nie w porządku ze wszelkimi sieciami władzy potrzebnymi do formowania ludzi w jednostki obdarzone poczuciem moralnej odpowiedzialności.

W przeciwieństwie do Habermasa nie sądzę, aby Foucault musiał odpowiadać na zarzuty oskarżające go o „relatywizm”. Nie musi odpowiadać na Sokratejskie pytania w rodzaju: „dlaczego należy opierać się dominacji?”¹⁰. Jeśli jest się gotowym – tak jak Dewey czy Foucault – do porzucenia nadziei na uniwersalizm, to można porzucić również strach przed relatywizmem. Zgadzam się z Ianem Hackin-giem, że „już niedługo namaszczona wrzawa intelektualistów (pytających po czyjej jesteś stronie?) wokół Foucaulta będzie brzmiała tak osobiście, jak ujadanie owego tłumu z Edynburgu (wokół Hume’a, pytającego: czy wyrzekłeś się już swojego ateizmu?)”¹¹. Uważam, że Foucault powinien był odpowiedzieć na pytania: „po czyjej jesteś stronie?”. „jakie są twoje wartości?” w sposób następujący: „stoję po waszej stronie jako współobywatel, jako filozof jednakże trzymam się sam, na uboczu, realizując projekty autokreacji, które was nic nie obchodzą. Nie zamierzam przedstawiać filozoficznych racji na rzecz bycia po waszej stronie w sprawach publicznych, albowiem mój projekt filozoficzny jest projektem prywatnym, nie nadającym moim politycznym działaniom ani motywu, ani usprawiedliwienia”.

Replika taka brzmiałaby mniej szokująco, gdyby podstawić „po-etę” w miejsce „filozofa”. Filozofowie, w przeciwieństwie do poetów, tradycyjnie mają oferować „podstawę” naszych moralnych zobowiązań wobec innych. Oczekuje się od nich tego, co Fraser określa mianem „adekwatnej perspektywy normatywnej”¹². W przeciwieństwie do poetów, od filozofów oczekuje się, aby byli „racjonalni”, racjonalność zaś polegać ma na umiejętności zaprezentowania „po-

¹⁰ Zob.: J. Habermas, *The Philosophical...*, op. cit., s. 284, gdzie cytuje on N. Fraser jako stawiającą to pytanie.

¹¹ Foucault: *A Critical Reader*, op. cit., s. 238.

¹² N. Fraser, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, „Praxis International” (1981), s. 91. Przemyślaną odpowiedź Fraser, Habermasowi i Taylorowi w imieniu Foucaulta zob.: Dawid R. Hiley, *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Themes*, Chicago 1988, rozdz. 4.

wszechnej ważności” własnego stanowiska. Foucault, tak jak Nietzsche, był filozofem, który domagał się przywilejów poety. Jednym z tych przywilejów jest riposta: „A co powszechna ważność ma wspólnego ze mną?” Myślę, że filozofom należy się ten przywilej nie mniej niż poetom, a zatem uważam tę replikę za wystarczającą.

Sądzę jednakże, iż warto zauważyć, że to retoryczne pytanie można stawiać bez zapytywania dalej, jak robił to Nietzsche: „A co cierpienie moich współbliźnich ma wspólnego ze mną?” Albowiem można być humanitarnym nie będąc uniwersalistą, nie wierząc w to, że zajmowanie się cierpieniami innych jest „racjonalne” czy w to, że istnieje jakieś „wspólne człowieczeństwo”, wiążące z owymi innymi. Można chcieć ulżyć cierpieniu nie posiadając interesującej odpowiedzi na Sokratejskie pytanie: dlaczego tego pragniesz?, jak również nie wierząc w to, że owo pragnienie jest najgłębszą i najistotniejszą rzeczą w życiu. Foucault, jak sądzę, znalazł się właśnie w położeniu opisanym przeze mnie jako położenie „rycerza autonomii”. Oznacza to, iż był on – niezależnie od tego, czy tego pragnął, czy też nie – pożytecznym obywatelem demokratycznego kraju, był kimś, kto robił co w jego mocy, aby czynić instytucje tego kraju bardziej sprawiedliwymi i przyzwoitymi. Szkoda, że nie czuł się z tą autodeskrypcją lepiej.

Przełożył Marek Kwiek

Martin Jay

Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault

Słabością chrześcijaństwa wedle Bataille'a jest jego niezdolność do oddzielenia operacji niedyskursywnych od samego dyskursu, mieszanie doświadczenia z dyskursem, a tym samym redukowanie do możliwości dyskursu tego, co w dużej mierze poza niego wykracza...

Julia Kristeva¹

Chyba o żaden termin nie spierano się ostatnio w kulturowych debatach anglo-amerykańskich tak gorąco jak o „doświadczenie”. Historycy zajmujący się zagadnieniami podmiotu i struktury, epistemologowie poszukujący podstawy niezawodnej wiedzy, antropologowie niespokojni o źródła etnograficznego autorytetu, teoretycy polityki zmagający się z implikacjami polityki tożsamości, krytycy literaccy borykający się z zawilóściami przedstawienia i dyskursu – wszyscy oni usiłowali uczynić sensownym termin, który Hans-Georg Gadamer słusznie określił „jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”².

¹ Julia Kristeva, *Bataille, l'expérience et la pratique*, w: *Bataille*, wyd. Philippe Sollers, Paris, 1973, s. 272.

² Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, Kraków, 1993, s. 324. Zob. krótkie omówienie tej debaty w odniesieniu do kontrowersji wokół historii życia codziennego w moim tekście *Songs of Experience: Reflections on the Debate over Alltagsgeschichte*, „Salmagundi” 81, Winter 1989. Zawarte są tam odniesienia do innych niedawnych debat, w których doświadczenie odgrywało kluczową rolę, np. pomiędzy marksistowskimi historykami E.P. Thompsonem i Perry Andersonem a takimi afro-amerykańskimi krytykami literackimi, jak Joyce A. Joyce, Barbara Christian, Henry Louis Gates, Jr i Houston Baker. Dalszą analizę dzieła marksistowskiego krytyka sztuki Johna Bergera zob. Bruce Robbins, *Feeling Global: John Berger and Experience*, w: Jonathan Arac (wyd.), *Postmodernism and Politics*, Minneapolis 1986. Antropologiczna debata wokół doświadczenia została poddana dyskusji w pierwszym rozdziale książki Jamesa Clifforda, *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, MA 1988.

Chociaż rezultatów tej debaty nie daje się łatwo streścić, to jednak ci teoretycy, którzy wzięli sobie do serca to, co stało się znane jako „zwrot językowy” i którzy nauczyli się wiele z tej heterogenicznej myśli kategoryzowanej, na dobre czy na złe, jako poststrukturalizm wykazują o wiele głębszą podejrzliwość co do oczywistej wartości doświadczenia niż ci, którzy tego nie uczynili. Nie ufają oni odwołaniom do autorytetu czegoś zwanego doświadczeniem – czy też nawet jeszcze bardziej emfaticznie „przeżytym doświadczeniem” – jako naiwnemu, zaiste ideologicznie szkodliwemu residuum wcześniejszych epistemologii, które najczęściej identyfikują z empiryzmem czy fenomenologią.

Wystarczą dwa niedawne przykłady. W pochodzącym z 1991 roku eseju zatytułowanym *The Evidence of Experience* historyk Joan W. Scott krytykuje R.G. Collingwooda, E.P. Thompsona, Raymonda Williamsa i Johna Toewsa za to, iż przyjmują oni fałszywą, fundamentalistyczną podstawę dla swoich narracji o doświadczeniu przedrefleksyjnym. Argumentuje ona, iż niezależnie od tego, czy uprzywilejowaną kategorią jest klasa, płeć czy rasa, jakkolwiek próba zunifikowania doświadczenia historycznego wokół spójnej tożsamości – czy byliby to historyczni aktorzy czy też historyk zdolny do „ponownego przeżycia” ich aktów – będzie z konieczności ideologiczna. Chociaż zgadza się, że nie jesteśmy w stanie wymazać tego słowa z naszych słowników, to jednak Scott nawołuje nas do dekonstruowania jego cechy oczywistości poprzez „koncentrowanie się na procesach tworzenia tożsamości, obstawanie przy dyskursywnej naturze ‚doświadczenia’ i przy polityce jego konstrukcji. Doświadczenie jest zawsze zarazem już interpretacją oraz czymś, co musi zostać zinterpretowane”³.

Również niedawno feministyczni teoretycy Elisabeth J. Bellamy i Artemis Leontis ostrzegli przed „polityką doświadczenia” opartą na twierdzeniu, że „to, co osobiste jest tym, co polityczne” korzystając z Althusserowskiej i poststrukturalistycznej krytyki ideologicznie skrojonej podmiotowości, szczególnie krytyki Teresy de Lauretis, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe⁴. Podając skromną genealogię tego terminu, Bellamy i Leontis starają się odwrócić tendencję do esen-

³ Joan W. Scott, *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry”, 17, 1, Summer 1991, s. 797.

⁴ Elisabeth J. Bellamy i Artemis Leontis, *A Genealogy of Experience: From Epistemology to Politics*, „The Yale Journal of Criticism”, 6, 1, Spring 1993. W latach sześćdziesiątych antypsychiatra R.D. Laing ukuł termin „polityka doświadczenia” jako kluczowe pojęcie dla radykalnej „fenomenologii społecznej”. Zob. jego *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, London 1968.

cjalizowania i reifikowania „doświadczenia” jako ponadhistorycznej podstawy wiedzy i polityki, jako intuicyjnej epistemologii, jak powiadają, „bez metody”⁵. Zgadzać się ze Scott, że słowa tego nie da się całkowicie uniknąć, proponują one coś, co nazywają jego wyraźnie „ponowoczesną” wersją w przeciwieństwie do wersji „poststrukturalistycznej”, w której „doświadczenie jako antagonizm byłoby zdefiniowane jako (nie od razu) możliwy do zlokalizowania punkt przecięcia złożonych i skonfliktowanych konstrukcji różnicy seksualnej, które są konstytutywne dla kategorii „kobiety”⁶.

Jednak pomimo takich rozróżnień jest rzeczą jasną, że owi krytycy rzekomo fundamentalistycznego pojęcia doświadczenia, a nie są to odosobnione przypadki, biorą sporą część swojej amunicji z rzekomych lekcji udzielonych przez myśl poststrukturalistyczną, która, jak twierdzą, zadaje śmiertelny cios pojęciu spójnej podmiotowości zakreślając granice jakiegokolwiek wiary w oczywistość doświadczenia. Dla takich krytyków, pomimo okazjonalnych niuansów w sformułowaniach, dyskurs, tekstualność, język i struktury władzy dostarczają matrycę, z której wyłania się doświadczenie, a nie odwrotnie. A zatem założenie doświadczenia jako podstawy jest wprowadzającym w błąd przypisywaniem zdolności konstrukcyjnej czemuś, co samo jest jedynie retorycznie czy dyskursywnie skonstruowaną kategorią.

Prezentowane przez nie odczytanie nauk płynących z poststrukturalizmu, trzeba się zgodzić, jest uwiarygodnione przez krytykę niektórych wersji doświadczenia przeprowadzoną przez niektórych czołowych myślicieli zmuszonych do chowania się pod tym kategorialnym parasolem w anglo-amerykańskiej recepcji swoich idei. A zatem, na przykład, Jacques Derrida istotnie powiada w *Of Grammatology*, iż doświadczenie „należy do historii metafizyki i możemy go używać jedynie *sous rature*. „Doświadczenie’ zawsze oznaczało relację z obecnością, niezależnie od tego, czy ta relacja miała formę świadomości czy też nie”⁷. Louis Althusser istotnie argumentuje w *Lenin and Philosophy*, że ideologia jest tożsama z „przeżytym” doświadczeniem samego ludzkiego istnienia”⁸. A Jean-François Lyotard istotnie argumentuje w *The Differend*, że doświadczenie „można opisać jedynie za pomocą dialektyki fenomenologicznej”, która wyjaśnia, dlaczego jest

⁵ Ibidem, s. 171.

⁶ Ibidem, s. 180.

⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, tłum. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore 1976, s. 60.

⁸ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, wyd. Ben Brewster, New York 1971, s. 223.

ono „najważniejszym słowem [Hegłowskiej] *Fenomenologii ducha*, nauki o doświadczeniu świadomości”⁹.

We wszystkich tych przypadkach celem ataku jest „doświadczenie” skonstruowane jako zunifikowane, holistyczne, spójne i obecne dla siebie. Mówiąc dokładniej, uważa się, że obejmuje ono powyższe cechy w jednym z dwóch przebrań: jako sygnał bezpośredniości przeżytych, bezrefleksyjnych spotkań jaźni i świata uprzywilejowywanych przez tradycję *Lebensphilosophie* od czasów Diltheya pod hasłem *Erlebnis*, albo jako sygnał kumulowanej w czasie wiedzy wytwarzanej poprzez interakcję jaźni i świata, którą ogólnie nazywa się *Erfahrung*. Chociaż ta ostatnia osiąga swoją jedność dopiero u kresu dialektycznego procesu *Bildung*, tym, co sprawia, że dla powyżej cytowanych krytyków oba te pojęcia są problematyczne, jest leżące u ich korzeni założenie o spójności, czytelności i pełnej obecności. Podczas gdy niektórzy wcześniejsi myśliciele uprzywilejowywali albo jedną, albo drugą wersję doświadczenia – na przykład Martin Buber dawał priorytet *Erlebnis* przed *Erfahrung*, a Walter Benjamin postępował przeciwnie¹⁰ – z punktu widzenia poststrukturalistów, do których odwołują się ich anglo-amerykańscy zwolennicy, oba są równie nieodpowiednie. Potępiają oni samo poszukiwanie autentycznego doświadczenia zagubionego w nowoczesnym świecie jako kolejną wersję nostalgicznej tęsknoty za obecnością i bezpośredniością, która nigdy nie istniała i istnieć nie może¹¹.

⁹ Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, tłum. Georges van den Abbeele, Minneapolis 1988, s. 45 i 88. Lyotardowskie, nierozszerzone odniesienie do Hegłowskiego odczytania doświadczenia domyślnie odwołuje się do książki Martina Heideggera, *Hegel's Concept of Experience*, New York 1970, w której wyraźnie wskazany został centralny charakter doświadczenia dla całego projektu dialektycznej fenomenologii. Wiele poststrukturalistycznych zarzutów wysuwanych wobec doświadczenia – np. jego zależność od mocnego pojęcia podmiotowości, od podmiotu obecnego dla siebie samego po zakończeniu procesu rzekomej alienacji i jego kluczowa rola w zapośredniczaniu między świadomością a nauką – jest antycypowanych w Heideggera glossie o Heglu.

¹⁰ Zob. ujęcie Bubera *Erlebnismystik* u Paula Mendes-Flohra, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, rozdział trzeci. W jego słowniku *Erhafrung* oznaczało poznawczą wiedzę świata wytworzoną przez dane zmysłowe albo przez to, co Kant nazwał sądami syntetycznymi *a priori* dotyczącymi świata, natomiast *Erlebnis* niosło bardziej afektywne i holistyczne implikacje. Literatura na temat bardzo różnorodnych dyskusji obydwu pojęć doświadczenia u Benjamina jest szeroka; moją własną próbą zajęcia się nimi stanowi tekst *Experience without a Subject: Walter Benjamin and the Novel*, „New Formations”, w druku.

¹¹ Zob. na przykład krytykę Benjaminowskiej celebracji *Erfahrung* u Bellamy i Leontis, *A Genealogy of Experience: From Epistemology to Politics*, op. cit., s. 169. Podobną skargę wygłasza Leo Bersani w *The Culture of Redemption*, Cambridge, MA 1990, kiedy pisze o Benjaminie, iż „bardzo mało z tego, co powiedział ma w ogóle sens – a jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do jego opracowań takich

Lecz jeśli prawdą jest, że poststrukturalistyczne Pismo święte można cytować po to, aby wspierać ogólną krytykę doświadczenia, to czasami zapomina się w anglo-amerykańskiej chęci korzystania z jego autorytetu, iż inni tak zwani poststrukturaliści byli i są o wiele mniej wrodoży doświadczeniu. Istotnie, jak mam nadzieję pokazać w niniejszym artykule, przynajmniej dla dwóch głównych myślicieli, którym zazwyczaj przyznaje się centralne miejsce w poststrukturalistycznym kanonie, dla Georges'a Bataille'a i Michela Foucaulta, doświadczenie – rozumiane w specyficznym nie-psychologicznym sposób, który często ulegał zatracie w tłumaczeniach – był terminem o wiele bardziej zaszczytnym niż pejoratywnym¹². Zajmując się ich skomplikowanym, choć nie zawsze w pełni spójnym użyciem, być może będziemy w stanie wyjść poza coraz bardziej jałową debatę między tymi, którzy uparcie trzymają się naiwnego pojęcia doświadczenia, a tymi, którzy pogardliwie odrzucają jakiekolwiek jego pojęcie jako w sposób konieczny naiwne. Chociaż, jak wskazuje tytuł mojego tekstu, uważam, że istnieją granice również i ich idei doświadczeń granicznych, co rozważę w podsumowaniu, to jednak Foucault i Bataille dają nam możliwe sposoby przekroczenia alternatyw albo/albo, które charakteryzują przynajmniej aktualną anglo-amerykańską debatę na ten temat.

*

W 1978 roku dziennikarz Włoskiej Partii Komunistycznej, Duccio Trombadori, przeprowadził z Michele Foucaultem wywiad na temat jego intelektualnej biografii. Kilka lat wcześniej w *Archeologii*

rozdzielił jak *Erlebnis* i *Erfahrung* – o ile nie umieścimy tego w ramach logicznych założeń stojących za całym jego dziełem: założeń o zagubionej całości, o upadłym bycie” (s. 53).

¹² Innym kandydatem do takej analizy mógłby być Philippe Lacoue-Labarthe, którego studium na temat poety Paula Celana, *La poésie comme expérience*, Paris 1996, korzysta z tego terminu w sensie *Erfahrung* w opozycji do *Erlebnis* (czy też *le vécu*) w sposób pozytywny. Czyny tak podkreślając jego etymologiczne pochodzenie od łacińskiego *experiri*, które zawiera ten sam rdzeń co słowo oznaczające niebezpieczeństwo, *periculum*. „Doświadczenie – konkluduje – jest od samego początku i zasadniczo bez żadnej wątpliwości wystawianiem siebie na niebezpieczeństwo” (s. 31). Innym kandydatem byłby Maurice Blanchot, którego Tomasz Mroczny z 1943 roku był czasami nazywany literackim sobowtorem Bataille'owskiego *Doświadczenia wewnętrznego*. Zob. np. Michel Surya, *Georges Bataille: La Mort à l'oeuvre*, Paris 1987, s. 315. Kolejną możliwością byłby Philippe Sollers, którego *Writing and the Experience of Limits*, tłum. Philip Barnard i David Hayman, wyd. David Hayman, New York 1983, wiele zawdzięcza Bataille'owi. Nawet Jacques Lacan mógłby być wymieniany jako poststrukturalista, którego stosunek do pewnego pojęcia doświadczenia był pozytywny. Zob. François Regnault, *Lacan and Experience*, w: Alexandre Leupin, wyd., *Lacan and the Human Sciences*, Lincoln, Neb. 1991.

wiedzy Foucault wydawał się wycofywać z pozytywnego odwoływania się do doświadczenia w takich pracach jak *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, ponieważ, jak wyjaśniał, było ono zależne od „anoni-mowego i powszechnego podmiotu historii”¹³. A jednak powiedział wtedy swojemu włoskiemu rozmówcy, że wszystkie książki, jakie napisał, „tworzą dla mnie doświadczenie, o którym chciałbym, aby było tak bogate jak to tylko możliwe. Doświadczenie jest czymś, z czego wychodzi się zmienionym”¹⁴. Jego książki, bardziej niż książkami starającymi się o uchwycenie prawdy o świecie czy o dowiedzenie jakiejś teoretycznej tezy, były eksperymentami w eksploracji siebie, do podzielenia których zapraszał on następnie swoich czytelników.

Przymuszany przez Trombadori’ego do wyjaśnienia swojego pojęcia doświadczenia, Foucault odpowiedział przeprowadzając rozróżnienie pomiędzy wersją fenomenologiczną i wersją innej tradycji, z którą się wyraźnie identyfikował:

¹³ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 1977, s. 42. Smith (angielski tłumacz) przekłada *expérience* jako *experiment*, co jest jednym z francuskich znaczeń tego słowa, lecz *experience* (doświadczenie) byłoby lepsze, ponieważ Foucault odwoływał się do pierwotnego, nieartykułowanego stanu świadomości określanego mianem szaleństwa, który książka ta miała nadzieję uwolnić. Zob. *Szaleństwo i nierozum. Przedmowa do Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, w której Foucault nazywa szaleństwo „niezróżnicowanym doświadczeniem”, doświadczeniem nie podzielonym póki co samym podziałem (tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie”, 6/1988 (203), s. 134). Foucaultowskie rzekome porzucenie tego pojęcia pozwoliło pewnemu komentatorowi na stwierdzenie, że po 1963 roku „uderza całkowite zniknięcie pojęcia ‚doświadczenie’” (Allan Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1985, s. 202), a innemu na uwagę, że głównym osiągnięciem Foucaulta była „konwersja fenomenologii w epistemologię (...) Wszystko jest wiedzą i jest to pierwszy powód, dla którego nie istnieje ‚doświadczenie pierwotne’: nie istnieje nic poniżej wiedzy czy też przed nią” (Gilles Deleuze, *Foucault*, tłum. Sean Hand, Minneapolis 1986, s. 109). Jednym ze źródeł takiego odczytania Foucaulta jest jego zadłużenie wobec francuskich filozofów nauki reprezentowanych przez Gastona Bachelarda i Georgesa Canguilhema. Zob. dyskusję na temat ich krytyki doświadczenia w tradycji empirycznej i jej wpływ na Foucaulta w: Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, tłum. Ben Brewster, London 1975. Jednak inną interpretację znaczenia doświadczenia u wczesnego Foucaulta zob. w: David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, New York 1987. Carroll przypuszcza, że „byłoby nawet możliwe argumentowanie w terminach samego Foucaulta, że ‚surowe bycie porządku’ i ‚bycie szaleństwa’ wskazują na ograniczenia doświadczenia i nie mogą być jako takie doświadczane. Foucaulta enigmatyczne pojęcie ‚doświadczenia’ dlatego jest w gruncie rzeczy brakiem doświadczenia, albo czymś, co ja sam nazwałbym paradoświadczeniem” (s. 195). Albo też, innymi słowy, nigdy nie dysponował on naiwnym, fenomenologicznym pojęciem doświadczenia.

¹⁴ Michel Foucault, *How an ‚Experience Book’ is Born*, w: *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, tłum. R. James Goldstein i James Cascaito, New York 1991, s. 27.

Doświadczenie fenomenologa jest zasadniczo sposobem organizacji percepcji (*regard reflexif*) jakiegokolwiek aspektu codziennego, przeżytego doświadczenia w jego formie przejściowej. Nietzsche, Bataille i Blanchot, wprost przeciwnie, starają się poprzez doświadczenie osiągnąć taki punkt w życiu, który leży tak blisko niemożliwości życia, jak tylko to możliwe, który leży na granicy czy ekstremum. Starają się oni zebrać zarazem maksymalną wielkość intesywności i niemożliwości. Praca fenomenologa składa się jednakże zasadniczo z odkrywania całego pola możliwości związanych z codziennym doświadczeniem¹⁵.

Fenomenologia błdziła również – ciągnął dalej Foucault – starając się

(...) uchwycić wagę codziennego doświadczenia po to, aby potwierdzić fundamentalny charakter podmiotu, jaźni, jego transcendentalnych funkcji. Doświadczenie wedle Nietzschego, Blanchota i Bataille'a, przeciwnie, ma raczej za swoje zadanie odrywanie podmiotu od siebie w taki sposób, aby nie był on już podmiotem jako takim, albo aby mógł on być zupełnie inny w stosunku do siebie i mógł dotrzeć do swojej zagłady, swojego rozpadu¹⁶.

Takie pojęcie doświadczenia, które podkopuje podmiot, Foucault nazywa „doświadczeniem granicznym”, bowiem przekracza ono granice spójnej podmiotowości, tak jak funkcjonuje ona w codziennym życiu, zaiste, zagraża samej możliwości życia – czy też raczej może możliwości życia jednostki.

Foucault przedstawił zatem mocną obronę doświadczenia, lecz gdy dalej rozwijał jego znaczenie, ujawniło ono pewne paradoksalne implikacje. Bowiem nie tylko jeszcze raz potwierdził on proaktywne pojęcie doświadczenia – „zadanie ‚odrywania’ podmiotu od siebie” – lecz również zaaprobował pojęcie reaktywne: doświadczenie, wyjaśniał, „jest zawsze jakąś fikcją, czymś skonstruowanym, co istnieje jedynie po tym, jak zostało stworzone, a nie wcześniej; nie jest ono czymś, co jest ‚prawdziwe’, chociaż było rzeczywistością”¹⁷. Twierdził, że chociaż jego dzieła w dużej mierze wywodziły się z „bezpośrednich, osobistych doświadczeń”¹⁸, wcześniejszych spotkań z szaleństwem, szpitalami, chorobą i śmiercią, to jednak one same, jak o intelektualne ćwiczenia, tworzyły doświadczenia. Albowiem doświadczenia nie po prostu przydarzały się, jak być może uważali fenomenologowie, lecz były spisywane *après coup*, po fakcie. Co więcej, wyjaśniał dalej Foucault, pisanie nie odbywało się jedynie dla siebie, ale również dla innych. „Doświadczenie – twierdził – jest rzecz jasna czymś, co przeżywa się samemu; jednak nie może ono mieć pełnego wpływu, jeśli jednostce nie uda się uciec przed czystą pod-

¹⁵ Ibidem, s. 31.

¹⁶ Ibidem, s. 31.

¹⁷ Ibidem, s. 36.

¹⁸ Ibidem, s. 8.

miotowością w taki sposób, w jaki inni – nie powiem dokładnie ponownie przeżyją, ale – przynajmniej przetną z nim ścieżki czy też podążą jego śladem”¹⁹.

Tak paradoksalne pojęcie doświadczenia – zarazem zadanie osobiste, czynne samookaleczenie i retrospektywnie napisana fikcja, która umożliwia innym przystosowanie go do ich życia – nie daje się łatwo sformułować. O ile pierwsze użycie niesie z sobą doświadczenie bez mocnego pojęcia podmiotowości, w gruncie rzeczy prowadząc do jego obalenia, o tyle drugie niesie pewien rodzaj autorskiej osoby, która jest wystarczająco silna, aby przedstawiać doświadczenie w pewnego rodzaju „wtórnym opracowaniu”²⁰ wystarczająco spójnym, aby być sensownym dla tych, którzy nie podzielali go od samego początku. A zatem tym, co Foucault zdaje się rozumieć przez doświadczenie graniczne, jest osobliwie sprzeczna mieszanina samoekspansji i samounicestwienia, bezpośrednia, proaktywna spontaniczność i fikcyjna retrospekcja, osobiste sięgnięcie w głąb i wspólnotowa interakcja.

Nic dziwnego, że niedawno napisana biografia – czy mówiąc dokładniej, „filozoficzne życie” Foucaulta, pióra Jamesa Millera, która czyni z doświadczenia granicznego swoją centralną, organizującą zasadę, ma niejaki kłopoty z przedstawieniem w pełni satysfakcjonującego ujęcia jego implikacji²¹. Miller, korzystając zarówno z wywiadu Trombadori’ego jak i ze świadectwa kochanka Foucaulta, Daniela Deferta, buduje swoją rekonstrukcję życia Foucaulta wokół poszukiwania doświadczeń granicznych, w szczególności takich, które związane były z poszerzającymi umysł narkotykami, sadomasochistyczną seksualnością i ryzykiem faktycznej śmierci. Jego Foucault jest faustowskim śmiałkiem, który pragnie rozpocząć niebezpieczne eksperymentowanie ze swoją jaźnią, które jest jedną z implikacji słowa „doświadczenie” (implikacją w sposób najbardziej jawny utrzymaną w języku francuskim). Filozoficzny, polityczny i seksualny „mystyk”, Foucault, tak jak go portretuje Miller, wiedział, że „to, co osobiste jest polityczne – a to, co polityczne jest osobiste – w sposób, którego być może nie będzie można w pełni pojąć”²². Jest on

¹⁹ Ibidem, s. 40.

²⁰ Zapożyczam w tym miejscu termin Freudowski, *sekundäre Bearbeitung*, tłumaczony czasem na angielski jako „secondary revision”, na określenie tej części pracy marzenia sennego, która przemienia niespójność surowego materiału snu w sensowną narrację, często w momencie przebudzenia.

²¹ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York 1993. Zob. również eseje Millera *Foucault's Politics in Biographical Perspective* oraz umieszczone za nim eseje Lynn Hunt, Richarda Rorty’ego, Alasdaira MacIntyre’a i Davida M. Halperina, „Salmagundi”, 97 (Winter, 1993).

²² James Miller, *Foucault's Politics in Biographical Perspective*, op. cit., s. 42.

więc najnowsza postacią w tradycji, którą sam Foucault zidentyfikował i uhonorował, tradycji, w ramach której znalazły się takie postacie, jak Diogenes, de Sade, Hölderlin, de Nerval, Nietzsche, van Gogh, Roussel i Artaud.

Lecz Miller rozumie również, że Foucaultowskie pojęcie doświadczenia zawiera retrospektywną fikcjonalizację, sposób wydobywania spójności z chaosu. Idąc śladami modelu zaprezentowanego przez Alexandra Nehamasa w jego hucznie przyjętym studium o Nietzschem, które interpretuje jego życie jako rozmyślne ćwiczenie w estetycznym formowaniu siebie²³, stara się znaleźć jakiś wzór w pozornie dezorientującym dywaniu, który obejmował życie i dzieło Foucaulta. Zauważając zainteresowanie późnego Foucaulta Seneką, Markiem Aureliuszem i Plutarchem, Miller wyróżnia stoicki projekt medytacji o doświadczeniu po to, aby wpisać pełną znaczenia formę życia, *ethos*, w osobistą trajektorię Foucaulta. Taki Foucault, jakiego konstruuje dla nas Miller, jest zatem z pełną świadomością zaangażowany w poszukiwanie doświadczeń granicznych, doświadczeń, których intensywność i różnorodność pomoże ponownie uchwycić dionizyjską jedność poprzedzającą indywidualację i alienację, lecz tylko w estetycznej formie, która zapowiada apollińską czytelność. Jego Foucault, krótko mówiąc, to Foucault, który realizuje – bądź umiera w poszukiwaniu realizacji – tragiczną wizję, którą Nietzsche dostrzegł w starożytnej Grecji, wizję, której osobista manifestacja niosła z sobą ostateczne pogodzenie się z naszym wewnętrznym *daimon*, indywidualnym losem, który przypisało nam przeznaczenie.

Chociaż w pewien sposób produktywnie, przeprowadzone przez Millera odczytanie życia i dzieła Foucaulta jako heroicznego poszukiwania tragicznych doświadczeń granicznych jest ostatecznie nieadekwatne w stosunku do powikłań tego tematu. Pozwala mu ono bowiem na gładkie prześlizgnięcie się nad napięciami uśpionymi w jednej z najważniejszych Foucaultowskich dystynkcji – dystynkcji pomiędzy tak zwanymi negatywnymi i pozytywnymi doświadczeniami. Miller, rzecz jasna, uznaje tę opozycję. Utożsamia doświadczenie negatywne z tymi „aspektami ludzkiego istnienia, które, jak się

²³ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 1985. Według Nehamasa, Nietzsche był „zaangażowany w stale trwający i stale poszerzający się proces przywłaszczania sobie doświadczeń i działań, rozszerzania zdolności przyjmowania odpowiedzialności za siebie, którą Nietzsche nazywa, wolnością” (s. 190-191). Innym modelem dla Millera jest Jean Starobinski, który również traktuje teksty i życie jako spójny projekt, idąc śladami metody fenomenologicznej rozwijanej przez Szkołę Genewską. Ujęcie jej procedur i założeń dotyczących doświadczenia zob. w: Sarah Lawall, *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*, Cambridge, MA 1968, która pisze, że jej członkowie ujmują „literaturę jako werbalną transkrypcję spójnego ludzkiego doświadczenia” (s. VIII).

wyduje, opierają się racjonalnemu zrozumieniu²⁴, takimi jak szaleństwo, przestępczość i sadomasochistyczna ofiara z siebie. Uznaje, że waloryzacja doświadczenia negatywnego jest lekcją, której Foucault nauczył się od Bataille'a. Lecz następnie godzi je – zbyt łatwo, argumentowałbym – z jej przeciwieństwem, doświadczeniem pozytywnym. „Na tym polegał szczególnie geniusz Bataille'a – twierdzi Miller – że sugerował on, iż erotyzm, doprowadzony do najbardziej skrajnych granic w praktykach sadomasochistycznych, był unikalnie twórczym sposobem radzenia sobie z – w innym przypadku nieświadomymi i będącymi nie do pomyślenia – aspektami tego, negatywnego doświadczenia, zamieniając je w coś pozytywnego, umożliwiającego osobie „powiedzenie tak” w duchu nietzscheańskim – nawet powracającej fantazji śmierci²⁵.”

Takie odczytanie wpływu Bataille'a na Foucaulta jest problematyczne, bowiem w jego ramach doświadczenie, nawet w swojej najbardziej jawnie niewyleczalnej, negatywnej wersji, staje się surowcem dla sublimacji dokonującej się na wyższym poziomie, która przywraca dokładnie pełną obecność, której wydawałoby się zaprzeczać zatarcie jaźni. Dzieje się tak dzięki cichej rekonwalescencji owej obecności poprzez przyswojenie negatywnego doświadczenia przez projekt przypominający poszukiwania ekstazy złączenia z tym, co boskie przez mistyków religijnych. Miller jest oczywiście w stanie cytować fragmenty z Bataille'a, które istotnie podpisują się pod „negatywną teologią opartą na doświadczeniu mistycznym” i takie, które wyrażają się pozytywnie o „pierwotnej niewinności²⁶”, lecz postępując tak lekceważy twórcze napięcia, które są aktywne w wywiadzie z Trombadori'm. W wyniku tego otrzymujemy zunifikowane pojęcie doświadczenia, lustrzaną wersję, która milcząco powiela dialektyczne ujęcie fenomenologicznego *Bildung*, które jest dla Lyotarda i innych krytyków heglowskiego zniesienia tak kłopotliwe²⁷.

²⁴ James Miller, *Foucault's Politics in Biographical Perspective*, op. cit., s. 30.

²⁵ Ibidem, s. 87. Jak zauważa Alasdair MacIntyre, „kult krańcowych doświadczeń, zakorzeniony w dziewiętnastowiecznym romantyzmie, nie współgra rzecz jasna z nietzscheańskim projektem (...) nie jest jasne, w jaki sposób krańcowe doświadczenia są wykorzystane w nietzscheański sposób, z wyjątkiem sposobu retrospektywnego przypisywania pewnego znaczenia tym doświadczeniom, które jest bardzo różne od tego, jakie mogłyby one mieć prospektywnie. Mimo wszystko Zaratustra nie wydaje się wyzywać nas w kierunku sadomasochizmu”. *Miller's Foucault, Foucault's Foucault, „Salmagundi”*, 97, Winter 1993, s. 56.

²⁶ Ibidem, s. 88, gdzie cytuje on fragment z *Eroticism: Death and Sensuality* Bataille'a, tłum. Mary Dalwood, San Francisco 1986, s. 26 oraz s. 116, gdzie cytuje on fragment z Foucault'a *Les Mots et les choses*, Paris 1966, s. 395.

²⁷ Rzecz jasna, główna różnica jest taka, że wersja heglowska podkreśla racjonalny wymiar *Erfahrung*, podczas gdy wersja Millera go nie podkreśla.

Innymi słowy, Miller ostatecznie uprzywilejowuje jeden moment w melanżu znaczeń, które sam Foucault przypisuje doświadczeniu, ten mianowicie, który uznaje je za fikcję po fakcie, coś napisanego raczej *après coup* niż coś bezpośrednio przeżytego. „W końcu – przyznaje Miller – zostałem zmuszony do przypisania Foucaultowi trwałej i celowej jaźni, zamieszkującej jedno i to samo ciało przez całe jego doczesne życie, mniej czy bardziej konsekwentnie tłumaczącej się ze swoich działań i stosunków z innymi jak również z samym sobą i rozumiejącej jego życie jako teleologicznie ustrukturyowane poszukiwanie”²⁸. Nie jest jednak jasne, czy Miller uważa, że jest do tego zmuszony jako autor przez potrzebę znalezienia pewnego wzoru, czy jest zmuszony przez impuls Foucaulta – nazwijmy go stoickim – do wpisywania jego doświadczenia retrospektywnie, wytwarzając czytelność, którą Miller jedynie powtarza, czy też przez dokonane przez siebie odkrycie jakiejś teleologii, która naprawdę obowiązywała w początkach Foucaultowskiego projektu jak osobisty daimon przypisany mu przez przeznaczenie. Jednak niezależnie od źródła tego przymusu, wynikiem jest pewna wersja Foucaultowskiego życia i dzieła, która stanowi potężne wtórne opracowanie. Wyrażając tę myśl inaczej, nietzscheański gest mówienia tak czyniący pozytywnymi wszystkie doświadczenia negatywne, do czego Miller odwołuje się w swoim ujęciu rzekomego wpływu Bataille’a na Foucaulta, ma na celu wygładzenie namacalnych napięć, a nawet sprzeczności, które sprawiają, że pojęcie doświadczenia granicznego jest tak produktywne i fascynujące.

Miller nie tylko daje nam problematyczną sublimację doświadczenia negatywnego w pozytywne, lecz również pomija specyficznie wspólnotowy czy ponadjednostkowy impuls w doświadczeniu granicznym. Kiedy Miller rzeczywiście wprowadza wymiar ponadjednostkowy do swojej teleologicznej narracji o rozwoju Foucaulta, co czyni jedynie próbując nakreślić pozytywny obraz sceny sadomasochistycznej, to opiera go na milcząco liberalnym pojęciu wyrażających zgodę dorosłych, którzy ufają, że ich partnerzy będą szanować ich godność, nawet jeśli zdawałoby się, że ją znieważają²⁹. Posiadając „trwałą i celową jaźń”, którą przypisuje Foucaultowi, uczestnicy „gry” czy „teatru” sadomasochizmu – metafory, którymi posługuje się on celowo, aby pokazać, że w rzeczywistości żadne okrucieństwo nie ma miejsca – są ostatecznie postaciami prozaicznymi, „tak pokojowymi i dobrze przystosowanymi, jak każdy inna grupa ludności”³⁰.

²⁸ Ibidem, s. 7.

²⁹ Ibidem, s. 156. W tym miejscu Miller, usilnie chcąc być tak tolerancyjnym jak to tylko możliwe, stara się wykroczyć poza konwencjonalnie negatywne stereotypy sadomasochizmu, lecz czyniąc to czyni go niemal tak nietransgresywnym jak zbieranie znaczków pocztowych.

³⁰ Ibidem, s. 265.

Możemy zobaczyć jak bardzo problematyczne jest takie przeprowadzone w dobrych intencjach uniewinnienie, jeśli zbadamy trochę głębiej niż czyni to Miller dług Foucaulta w stosunku do Bataille'owskiego pojęcia doświadczenia. Bowiem niewiele jest w życiu i dziele Bataille'a, co poddawałoby się tak łagodzącemu rozumieniu tego terminu. Po pierwsze, trzeba uznać niemożliwość ujęcia tego życia i dzieła w organiczną, estetycznie uformowaną całość. Co godne uwagi, bardzo ważna biografia Bataille'a pióra Michela Surya nosi podtytuł *la mort à l'oeuvre*, co sugeruje między innymi śmierć dzieła sztuki. Częsty zarzut stawiany Bataille'owi przez wrogów, takich jak André Breton i Jean-Paul Sartre, że obłudnie głosi przemoc i transgresję, a praktykuje spokojne życie bibliotekarza, stanowi użyteczny wgląd w jego pojęcie doświadczenia: że opiera się ono stotalizowaniu w sensowny wzór tak jak Nietzsche Nehamasa czy Foucault Millera.

Po drugie, trzeba pamiętać, że doświadczenie nie zawsze było terminem uprzywilejowanym w słowniku Bataille'a i musi być rozpatrywane wraz z innymi terminami, które oddają jego ważne niuanse, takimi jak suwerenność, niewiedza i komunikacja. Nabrał on znaczenia dopiero w czasie drugiej wojny światowej, po zakończonych niepowodzeniem próbach Bataille'a stworzenia zbiorowej intelektualnej *cum* politycznej wspólnoty w grupach Contre-attaque i Acéphale w *Collège de sociologie* w późnych latach trzydziestych. Być może dlatego, że uświadomił on sobie, że jego własny projekt zbliżył się niebezpiecznie blisko do projektu faszystów, który starał się zwalczać, być może w związku z problemami ze zdrowiem – cierpiał na ciężkie nawroty gruźlicy w 1942 roku – a być może po prostu dlatego, że okupanci nazistowscy nie byli zbyt tolerancyjni w stosunku do takich eksperymentów, Bataille zdaje się wycofywać w samotność zupełnie odmienną od publicznej działalności poprzedniej dekady³¹. Wynikiem tego stał się nowy nacisk na to, co Bataille nazwał – w tytule pierwszego tomu swojej *Somme athéologique*, rozpoczętej w 1941 i opublikowanej w 1943 roku – „doświadczeniem wewnętrznym”³².

³¹ Jeden z komentatorów, Francis Marmande, nazywa to „fundamentalnym zerwaniem” w jego dziele. Zob. jego *Georges Bataille Politique*, Lyon 1985, s. 8.

³² Bataille, *Inner Experience*, tłum. Leslie Anne Boldt, New York 1988. Pozostałe dwa tomy to *Le Coupable*, Paris 1944 i *Sur Nietzsche*, Paris 1945. Wedle Pierre'a Prévosta, pierwsze własne „doświadczenie wewnętrzne” Bataille'a miało miejsce krótko po rozpoczęciu wojny, kiedy spacerował po swojej dzielnicy Paryża, z otwartym parasolem, pomimo że deszcz przestał już padać. „W pewnym momencie zaczął się śmiać, śmiał się intensywnie i puścił parasol, który przykrył mu głowę. Natychmiast wpadł w wyjątkowy trans, jakiego nigdy przedtem nie zaznał. (...) To właśnie tej nocy odkrył to, co nazwał „doświadczeniem wewnętrznym””. Prévost, *Rencontre Georges Bataille*, Paris 1987, s. 74.

Wiele motywów jego wcześniejszego dzieła – ofiara, sacrum, przemoc, *informe*, poniżenie i *dépense* (strata czy wydatkowanie) – pojawiło się teraz ponownie w pozornie nowym kluczu. Jeden z niedawnych komentatorów, Allan Stoekl, poszedł tak daleko, iż nazwał je rejestrem tego, co osobiste, w którym „samo doświadczenie jest doświadczeniem j e d n o s t k i, i jest przynajmniej powiązane z pewnymi praktykami medytacyjnymi”³³. Podczas gdy wcześniejszy Bataille wydawał się wspierać heterodoksyjną sektę w przeciwieństwie do ortodoksyjnego kościoła, teraz jego ateologiczna, negatywna religia, jak sugeruje Stoekl, odrzuciła nawet solidarność sekty na rzecz samotnej ścieżki nietzscheańskiego nadczłowieka, którego doświadczenie wewnętrzne jest w sposób radykalny niekomunikowalne i zupełnie własne.

Takie rozumienie doświadczenia wewnętrznego zakłada jednakże pojęcia wnętrza i indywidualności, które Bataille starał się usilnie obalić – przynajmniej w pewnych miejscach swojego tekstu. Istotnie, tekst samego *Doświadczenia wewnętrznego*, można by argumentować, kwestionuje ideał spersonalizowanego, estetycznego odkupienia, który stoi za taką próbą jak próba Millera obrócenia doświadczenia negatywnego w pozytywne, czy za Stoekla próbą podkreślenia jego indywidualnej i osobistej natury. Jak wiele lat temu zauważył Denis Hollier, *Doświadczenie wewnętrzne*

(...) jest książką autotransgresywną; to nie jest książka. Za dużo czasu zajęło jej pisanie. Tak długo, że można by powiedzieć, iż napisał ją sam czas – że sam czas jest w nią wpisany. Bataille pisał ją wraz z upływem czasu, i wbrew planowaniu. Włożył w nią czas, w sensie dosłownym. Co wyklucza możliwość czytania tej książki w jakikolwiek inny sposób niż w przestrzeni tekstualnej heterogeniczności poza książką. Teksty składające się na nią nie są sobie współczesne: nigdy nie istniała między nimi równoczesność. Ich zestawienie ze sobą sprawia, iż czytamy lukę, która powoduje, iż są one inne niż projekt, który je zrodził³⁴.

Nie tylko w nieformalnych – czy mówiąc dokładniej *informe*-alnych – terminach, ale i w terminach formalnych *Doświadczenie wewnętrzne* podkopuje wszelkie próby odczytywania go jako obrony

³³ Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual: Commitment, Subjectivity, and the Performative in the 20th-century French Thought*, Lincoln, Neb. 1992, s. 268. Takiemu odczytaniu dodają wiary późniejsze odwołania do słów „subiektywny” i „doświadczenie” w takich tekstach jak *Eroticism*, na przykład na stronach 32-35. Lecz jednak nawet tutaj pisze Bataille, że „człowiek osiąga swoje wewnętrzne doświadczenie w momencie, gdy przestając być poczwarką czuje, że rodzi się sam, a nie rodzi się coś poza sobą, co mu się opiera” (s. 39).

³⁴ Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, tłum. Betsy Wing, Cambridge, MA 1989, s. 45.

pozytywnego, osobistego, indywidualnego, w pełni zinterioryzowanego doświadczenia. Nie powinno być ono również rozumiane, pomimo początkowego wprowadzenia przez Bataille'a terminologii mistycyzmu w celu zjednoczenia podmiotu i przedmiotu w Bogu³⁵, jako obrona większej pozytywnej jedności ze wszechświatem. Albowiem to właśnie niemożność takiego zakończonego sukcesem połączenia, które sugeruje Bataille, jest jedną z napotężniejszych granic doświadczenia wewnętrznego – istotnie, pokazuje on, dlaczego doświadczenie wewnętrzne w swojej najbardziej negatywnej wersji jest nie do odróżnienia od samego doświadczenia granicznego. Jak zauważył Derrida w swoim brzemennym w skutki eseju o Bataille'u, *From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve*,

(...) to, co wskazuje się jako doświadczenie wewnętrzne nie jest doświadczeniem, ponieważ nie jest ono związane z żadną obecnością, żadną pełnią, a jedynie z „niemożliwym”, które „przechodzi” w mękach. Doświadczenie owo przede wszystkim nie jest wewnętrzne: a jeśli wydaje się, że takim jest, bowiem nie jest związane z niczym innym, z żadnym zewnętrzem (z wyjątkiem trybów nierelacji, tajemnicy i zerwania), to jest ono również zupełnie wystawione – na męki – nagie, otwarte na zewnątrz, pozbawione wewnętrznego zastrzeżenia czy uczuć, głęboko powierzchowne³⁶.

Chociaż podana tu przez Derridę definicja doświadczenia jest być może zbyt ograniczona – utożsamiane jest ono całkowicie, jak widać, z pełną obecnością, którą Bataille nazwałby doświadczeniem pozytywnym – to tym niemniej jego uwagi na temat niemożliwości pełnego wnętrza w doświadczeniu negatywnym są przekonujące.

Bataille bowiem wyraźnie – chociaż nie w każdym momencie, rzecz jasna³⁷ – odrzucał wszelką nadzieję na pomyślne przekroczenie szczeliny i luk jaźni poprzez totalizujące doświadczenie, co czyniłoby z jaźni i ze świata harmonijną równowagę doświadczenia wewnę-

³⁵ Bataille, *Inner experience*, op. cit., s. 3-9. Zob. jednak jego uwagi na s. 169: „Czy nie można uwolnić od religijnych antecedenencji możliwości doświadczenia mistycznego – tej możliwości pozostawionej otwartą dla niewierzącego, w jaki sposób kiedykolwiek się pojawia? Uwolnić ją od ascezy dogmatu i atmosfery religii? Uwolnić ją, krótko mówiąc, od mistycyzmu – do momentu powiązania z nagością niewiedzy?” Trzeba jednak przyznać, że w późniejszych tekstach Bataille zdaje się zapominać o tym zastrzeżeniu, na przykład w swoich rozważaniach o Emily Brontë z książki *Literatura a zło*, tłum. Maria Wodzyńska-Wolicka, Kraków 1992, s. 19-33 czy w *Eroticism: Death and Sensuality*, tłum. Mary Dalwood, San Francisco 1986, s. 23.

³⁶ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, tłum. Alan Bass, Chicago 1978, s. 272.

³⁷ Rebecca Comay dostrzega sporą liczbę fragmentów, w których Bataille popada z powrotem w nostalgiczną retorykę raju utraconego. Zob. jej *Gifts without Presents: Economics of „Experience” in Bataille and Heidegger*, „Yale French Studies”, 78, 1990, s. 78.

trznego i ekstazy mistyka³⁸. „Tym, co charakteryzuje takie doświadczenie – ostrzegał – co nie wywodzi się z objawienia – gdzie również nic nie jest objawione, jeśli nie nieznane – jest to, że nigdy nie ogłasza ono nic rozpraszającego wątpliwości”³⁹. A ponadto odrzuca ono pocieszenia filozofii, szczególnie Hegłowską nadzieję, że „wiedza najwyższa” może zostać „poszerzeniem doświadczenia wewnętrznego. Jednak ta fenomenologia nadaje wiedzy wartość celu, który osiąga się poprzez doświadczenie. Nie jest to dobrana para: miara nadana doświadczeniu jest zarazem za duża i niewystarczająco duża”⁴⁰. Nie oznacza to jednak, że doświadczenie wewnętrzne jest po prostu przeciwieństwem krytycznego rozumu, jak zakładali niektórzy krytycy Bataille’a, lecz raczej, że nie może ono nigdy zostać w pełni z nim pogodzone w swojej pozytywnej formie, w swoim Hegłowskim przebraniu jako wiedza absolutna⁴¹.

Filozofia w gruncie rzeczy nigdy nie może pomyślnie totalizować, bowiem jest częścią świata pracy *profanum*, podczas gdy doświadczenie wewnętrzne ostatecznie wywodzi się z *sacrum*, dziedziny, w której rządzącą zasadą jest *dépense*, a nie produkcja. Durkheimowska dychotomia *sacrum* i *profanum* jest definiującym momentem ludzkiej kondycji. Jak Bataille miał to ująć w *Eroticism*, „trudno wyobrazić sobie życie filozofa bez przerwy, albo przynajmniej dość często, obok siebie. Wracamy do istotnego doświadczenia, dzielącego czas na czas pracy i czas święty”⁴².

Innym rozwiązaniem odrzucanym przez autentyczne doświadczenie wewnętrzne jest samoopanowanie ascety, który stara się opanować swoje wewnętrzne konflikty i osiągnąć stan jedni z tym, co boskie, poprzez samowyrzeczenie. „Moja zasada przeciwko ascezie – pisze

³⁸ Wedle Prévosta, Bataille starał się – bez pełnego sukcesu z punktu widzenia Prévosta – o wyjaśnienie relacji między doświadczeniem wewnętrznym a ekstazą. Główna skarga Bataille’a na proste zrównywanie obydwu terminów brzmiała tak, że ekstaza religijna poszukiwała zjednoczenia z Bogiem, czemu doświadczenie wewnętrzne przeczyło. Zob. Prévost, *Rencontre Georges Bataille*, op. cit., s. 78. Z tego samego powodu, przypomina Prévost, czuł się on niewygodnie z łatką mistyka (s. 153).

³⁹ Bataille, *Inner Experience*, op. cit., s. XXXII. Podpisuje się on również pod Blanchota wersją życia duchowego, które ma „swoją zasadę i swój cel w nieobecności zbawienia, w porzuceniu wszelkiej nadziei” (s. 102).

⁴⁰ Ibidem, s. 8. W *Eroticism*, Bataille argumentował, że system Hegłowski „zbiera idee, ale zarazem odcina te zebrane idee od doświadczenia. Bez wątpienia to było jego ambicją, bowiem w umyśle Hegla to, co bezpośrednie jest złe, a Hegel z pewnością utożsamiał to, co nazywam doświadczeniem z tym, co bezpośrednie” (s. 255).

⁴¹ Bataille idzie nawet tak daleko, iż powiada, że „doświadczenie wewnętrzne jest prowadzone przez rozum dyskursywny. Sam rozum posiada moc, aby rozebrać jego dzieło, zburzyć to, co ono zbudowało (...) Bez wsparcia rozumu nie osiągniemy, ciemnego rozżarzenia” (s. 46-47).

⁴² Bataille, *Eroticism*, op. cit., s. 260.

Bataille – jest taka oto, że skrajną granicę można osiągnąć przez nadmiar, a nie przez pragnienie (...) Asceza doprasza się uwolnienia, zbawienia, posiadania najbardziej pożądanego obiektu. W ascezie wartość nie bierze się z samego doświadczenia, niezależnie od przyjemności czy cierpienia; jest ona zawsze błogością, uwolnieniem, jakie staramy się dla siebie zdobyć⁴³. Suwerenność, w specjalnym, Bataillowskim użyciu tego terminu, jest zatem przeciwieństwem opanowania, wyrzeczeniem się zbawienia poprzez samoopanowanie⁴⁴. Choć pozbawienie razem z przyjemnością – w sensie *jouissance* – jest istotnym elementem owej suwerenności, nie może ono nigdy prowadzić do stanu rozkoszy poza udręką, z której się rodzi. Jak to ujął Jean-Michel Heimonet, doświadczenie wewnętrzne jest „konieczne po to, aby odpokutować wewnętrzną wolę podmiotu, stania się wszystkim”, „stania się Bogiem” samemu⁴⁵.

Jeszcze innym pocieszeniem, jakiego odmawia sobie negatywne doświadczenie, jest projekt działania jako przemyślanego kształtowania siebie. „Doświadczenie wewnętrzne – wyjaśnia Bataille – jest przeciwieństwem działania. Niczym więcej. „Działanie” jest całkowicie zależne od projektu”⁴⁶, który jest ożywiany intencjami dyskursywnymi. Nie tylko dlatego jest ono problematyczne, że wznosi refleksję na zbyt wysoki poziom, lecz również dlatego, że sytuuje prawdziwe istnienie w przyszłym stanie, podkopując tym samym moment obecności – chociaż nie pełnej obecności – który jest istotny dla doświadczenia wewnętrznego⁴⁷. Pomimo pozornego podobieństwa do „doświadczenia wewnętrznego” sławionego kilka lat wcześniej przez niemieckiego pisarza Ernsta Jüngera, którego *Kampf als innere Erlebnis* (1922) gloryfikowało wojnę jako estetyczną, amoralną ucie-

⁴³ Ibidem, s. 22.

⁴⁴ Ujęcie idiosynkratycznego użycia terminu suwerenność u Bataille’a zob. w moim tekście *The Reassertion of Sovereignty in a Time of Crisis: Carl Schmitt and Georges Bataille*, w: *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York 1993.

⁴⁵ Jean-Michel Heimonet, *Négativité et communication*, Paris 1990, s. 95.

⁴⁶ Ibidem, s. 46.

⁴⁷ Nic dziwnego, że Sartre w swojej głośnej krytyce *Doświadczenia wewnętrznego* uznał ten argument za szczególnie kłopotliwy, ponieważ zakłada on niemożliwy, zewnętrzny punkt widzenia na podmiot, nie docenia mocy intencjonalności, milcząco nadaje wartość nieautentyczności temu, czemu Heidegger nadał miano „Das Man” i nie uznaje czasowego, ukierunkowanego na przyszłość przepływu doświadczenia wewnętrznego. Zob. Jean-Paul Sartre, *Un Nouveau Mystique*, *Cahiers du Sud*, Paris 1947. Dokładną analizę sporu Sartre/Bataille zob. w Michele H. Richman, *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift*, Baltimore 1982, rozdział V. Ogólne ujęcie recepcji tej książki, zob. Surya, *Georges Bataille: La Mort à l'oeuvre*, op. cit., s. 332-39.

czkę przed burżuazyjną normalnością, jego Bataille'owska wersja odrzucała heroiczny aktywizm, nawet jeżeli podzielała niektóre fascynacje Jüngera wspólnotowymi implikacjami *Fronterlebnis*⁴⁸.

Czy przy tych wszystkich ostrzeżeniach przeciwko błędnemu zrozumieniu doświadczenia wewnętrznego, Bataille, moglibyśmy się zastanawiać, kiedykolwiek mówi nam, czym właściwie jest negatywne doświadczenie wewnętrzne? Powtarzając pracę swojej sławnej słownikowej definicji *informe*, która głosiła, iż było to zadanie – zadanie poniżenia – a nie słowo o pozytywnym znaczeniu⁴⁹, opierał się on przed zamianieniem jej w proste stwierdzenie, woląc ujmować je zamiast tego jako rodzaj siły: „Różnica pomiędzy doświadczeniem wewnętrznym a filozofią zasadniczo tkwi w tym, że w doświadczeniu niczego się nie stwierdza, jeśli to nie środek, a nawet, w takiej mierze jak środek, nie przeszkoda; tym, co się liczy nie jest już stwierdzenie wiatru, ale wiatr”⁵⁰. Zarazem środek i przeszkoda, siła a nie forma, negatywne doświadczenie wewnętrzne tym samym sygnalizuje paradoksalną relację w stosunku do samougruntowania podmiotu. „Z racji faktu, że jest ono negacją innych wartości, innych autorytetów – pisze Bataille – doświadczenie, mając pozytywne istnienie, staje się pozytywną wartością oraz autorytetem”⁵¹. Lecz zaraz potem dodaje w przypisie: „paradoks autorytetu doświadczenia: oparte na wyzwaniu, jest wyzwaniem dla autorytetu; pozytywnym wyzwaniem, autorytetem człowieka definiowanym jako wyzwanie dla siebie”⁵².

Jeżeli doświadczenie może być konstruowane jako swój własny autorytet, nie oparty na żadnych zewnętrznych kryteriach, takich jak teologia albo rozum, to tym bardziej jest ono autorytetem, który

⁴⁸ Książka Jüngera została przełożona na francuski jako *La guerre notre mère* w 1934 roku i mogła odegrać jakąś rolę w Bataille'a przemyśleniach na temat armii. Zob. wprowadzenie Denisa Holliera do pochodzącego z 1938 roku wykładu *The Structure and Function of the Army*, w: Hollier, wyd., *The College of Sociology*, tłum. Betsy Wing, Minneapolis 1988, s. 138. Hollier załącza notatki napisane przez Bataille'a w 1941 roku, w których dystansuje się on od pozytywnej identyfikacji z wojną wyraźnej w takich wcześniejszych tekstach jak np. *The Practice of Joy Before Death* z 1938 roku, wznowionym w Stoekl, wyd., *Visions of Excess*. Comay słusznie zauważa dystans dzielący stanowisko Bataille'a i jakiegokolwiek pojęcie *Erlebnis*, wliczając do nich Jüngerowskie. *Gifts Without Presents*, op. cit., s. 84.

⁴⁹ Bataille, *Formless*, w: *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, wyd. Allan Stoekl, Minnesota 1985, s. 31. Równoległą argumentacją ożywia jego krytykę Jeana Geneta (oraz Sartre'owską próbę uczynienia z Geneta świętego) w książce *Literatura a zło*, w której atakuje go za próżną próbę osiągnięcia pozytywnej, samowystarczalnej suwerenności, sposobu czystego bycia, które nie pozwala sobie na komunikowanie się z innymi.

⁵⁰ Bataille, *Inner Experience*, op. cit., s. 13.

⁵¹ Ibidem, s. 5.

⁵² Ibidem.

zawsze podkopuje siebie samego. Nawet jeżeli definicji celu doświadczenia jako ekstatycznej jedni czy mistycznego stopienia nie można po prostu zatwierdzić, ponieważ sugeruje ona bezpieczną wiedzę, która jest zbyt uspokajająca, zbyt pozytywna. W jej miejsce Bataille umieścił Blanchota zasadę „kontestacji”, co stworzyło nieprzechodnią afirmację niczego, jak sam Foucault zauważył w swoim hołdzie Bataille’owi⁵³. Ponieważ opiera się ono przed spójnością, podkopuje wszelkie pojęcia zwierciadlanej subiektywności, które starają się umieścić metapodmiot bez – a mikropodmiot w ramach – lustrzanego stosunku idealnej mimesis. Jak pisze Kristeva, milcząco odwołując się do bliskich stosunków Bataille’a i Lacana, „doświadczenie wewnętrzne jest przejściem, które prowadzi w przeciwną stronę niż zwierciadlanność jako początkowy moment konstytucji podmiotu”⁵⁴.

Lecz jeśli odrzuca ono zwierciadlaną mimesis czy ekstatyczne stopienie wewnętrznego i zewnętrznego, to sugeruje również wyłom w absolutnej integracji wnętrza, które wydaje się być uprzywilejowane przez sam termin „doświadczenie wewnętrzne”, wyłom, który pozwolił Derridzie, jak widzieliśmy, na stwierdzenie, że było ono powierzchowne, narażone na męki z zewnątrz i brakowało mu wewnętrznych rezerw⁵⁵. Zatem w jednym sensie doświadczenie graniczne oznacza, że nie istnieje nieprzekraczalna granica pomiędzy podmiotem a przedmiotem, *ego* i *alter*, jaźnią i światem. W doświadczeniu, pisze Bataille,

(...) nie ma już ograniczonej egzystencji. Człowiek nie odróżnia się tam niczym od innych: to, co jest w nim gwałtownego gubi się w innych. Tak proste przykazanie: „Stań się tym oceanem”, powiązane ze skrajną granicą, czyni zarazem z człowieka wielość, pustynię. Jest to wyrażenie, które podejmuje na nowo i precyzuje poczucie wspólnoty⁵⁶.

⁵³ Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, *Osoby. Transgresje* 3, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk 1984.

⁵⁴ Kristeva, *Bataille, l'expérience et la pratique*, op. cit., s. 290. Ten pochodzący z 1972 roku esej napisany jest z zasadniczo Althusseriańskiego punktu widzenia, który stara się wpisać Bataille’a antyhegłowskie pojęcie doświadczenia do maoistowskiej polityki. Więcej o stosunkach między Lacanem i Bataille’em zob. Carolyn J. Dean, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan, and the History of the Decentered Subject*, Ithaca 1992. Analizę wizualnych zagadnień u obydwu myślicieli zob. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley 1993.

⁵⁵ Kristeva zauważa również, że „ponieważ jest ono miejscem kontestacji władzy, miejscem, w którym jest konstytuowany taki podmiot, który nie jest podmiotem władzy (jak społeczeństwo, a szczególnie społeczeństwo zachodnie, zawsze myślało i żyło), ale kontestatorskim, wolnym podmiotem, doświadczenie to przynosi skutki w dużej mierze wykraczające poza „wnętrze””. (*Bataille, l'expérience et la pratique*, op. cit., s. 287).

⁵⁶ Bataille, *Inner Experience*, op. cit., s. 27.

Chociaż nie istnieje absolutna zewnętrzność poza doświadczeniem, niemożność zapewniona przez śmierć jedyne go w pełni transcendentalnego bytu, Boga, negatywne doświadczenie wewnętrzne wymazuje – ale nie po prostu usuwa – granicę pomiędzy jaźnią i innym. Wspólnota, którą funduje, i komunikacja, którą rodzi, tym samym wymagają wyjścia poza to, co w pełni osobiste czy jednostkowe⁵⁷. Jak to ujął w książce *Literatura a zło*: „stan ten budzi w nas jednak pewność, że ludzkość nie składa się z odosobnionych bytów, lecz z istniejącej między nimi komunikacji”⁵⁸.

Bataille’a pojęciom wspólnoty i komunikacji było zawsze trudno znaleźć się w centrum uwagi. Jedną z niedawnych komentatorek, Rebecca Comay, zaproponowała porównanie z Waltera Benjamina ideą *Erfahrung*:

(...) z tym komunikującym „doświadczeniem”, straconym już w momencie nadejścia epoki przemysłowej, podjętym czy ponownie przepisany przez układ produktywności i wymiany. W rzeczywistości, takie doświadczenie zostało stracone na długo przedtem, zanim mogło się w ogóle zacząć. Bowiem Benjamin dobrze wiedział, że nigdy nie było momentu pierwotnej pełni, który można by zrekapitulować czy „ponownie doświadczyć”: *Erfahrung* – stracone doświadczenie – nie jest niczym innym jak tylko doświadczeniem utraty. Doświadczenie ujawnia jedynie prawdę, że nigdy nie było „doświadczenia”⁵⁹.

Wyrażając to nieco innymi terminami, podróż (*fahrt*) doświadczenia jest podróżą niebezpieczną, bez pewności powrotu do domu, jak sugeruje również łacińskie źródło – *ex-periri* – które dało nam słowo niebezpieczeństwo (angielskie *peril*)⁶⁰.

Jednak w ujęciu Comay Heidegger jeszcze bardziej niż Benjamin daje możliwość najbardziej użytecznego porównania. Bowiem Heidegger nie tylko odrzucił Diltheyowskie pojęcie bezpośredniego *Erlebnis* i Hegłowską alternatywę dialektycznego *Erfahrung*, lecz również zrozumiał wagę ekonomii daru w dochodzeniu do usunięcia centralnej jaźni i pozbycia się możliwości idealnie równej wymiany – pozbycia się, moglibyśmy powiedzieć, cywilnej wzajemności zgadzających się sadomasochistów Millera.

⁵⁷ Jak Bataille powiedział Prévostowi, „doświadczenie jest zatem przede wszystkim postawione niezależnie od podmiotu, który je przeżywa i przedmiotu, który odkrywa: to zakwestionowanie podmiotu i przedmiotu. Ale jasne jest, że nie jest to kwestia doświadczenia bytu, którym jestem. Doświadczenie jest zatem przede wszystkim kwestionowaniem granic bycia, zasadniczo izolacji, w której poszczególny byt znajduje siebie”. *Rencontre Georges Bataille*, op. cit., s. 104.

⁵⁸ Bataille, *Literatura a zło*, op. cit., s. 151.

⁵⁹ Comay, *Gifts without Presents*, op. cit., s. 85.

⁶⁰ Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, op. cit., s. 30. Zob. również więcej na temat związku między niebezpieczeństwem a doświadczeniem w Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris 1988, rozdział VIII.

Najbardziej rozległe heideggerowskie odczytanie wspólnoty i doświadczenia u Bataille'a można znaleźć w *La communauté désœuvrée* Jean-Luc Nancy'ego⁶¹. Nancy ujmuje *Doświadczenie wewnętrzne* jako wytwór rozczarowania Bataille'a nostalgicznym poszukiwaniem mistycznej łączności i świętej immanencji, której Bataille poszukiwał w latach trzydziestych, kiedy był związany z surrealistami, grupą Contre-Attaque, Acéphale i Collège de sociologie. Nancy jednakże nie tworzy z niego ucieczki do osobistego wnętrza i indywidualnego zagłębienia się w sobie. Bataille, argumentuje Nancy, jest nadal przekonany, że wspólnota jest żywotna, że „poza wspólnotą nie istnieje doświadczenie”⁶². Nie jest to jednak wspólnota, którą stwarza się świadomie, wynik zbiorowego projektu kształtowania siebie. Zamiast tego wspólnota jest, jakby ją Bataille nazwał, *désœuvrée* (nie działająca, nie wytworzona, czy też, by posłużyć się tłumaczeniem Ann Smock, nie obfitująca w wydarzenia⁶³), a zatem w przeciwieństwie do *poiesis*, samoświadomym dziełem sztuki w tradycyjnym sensie tego terminu.

W przeciwieństwie do wspólnoty czystej immanencji i nieskrępowanej intymności, w której członkowie są częścią pełnej i sensownej całości, wspólnota beczynna czy nie działająca składa się ze skończonych istot ludzkich, których relacje ze sobą wykuwają się właśnie poprzez ich wzajemną skończoność. Bataille, pisze Nancy,

(...) jest bez wątpienia tym, który przeżył jako pierwszy, czy też przeżył najbardziej wnikliwie, nowoczesne doświadczenie wspólnoty ani nie jako dzieło, które trzeba stworzyć, ani nie jako utraconą łączność, lecz raczej jako samą przestrzeń, i przestrzenność doświadczenia zewnątrz, tego, co znajduje się poza jaźnią. Najistotniejszym punktem tego doświadczenia była nagła potrzeba, odwracająca wszelką nostalgię i wszelką metafizykę, „czystej świadomości” oddzielenia...⁶⁴.

Świadomość owego nieuniknionego rozdzielenia, niemożliwości absolutnej jedności, wzięła się, sugeruje Nancy, ze świadomości przeżającego faktu śmierci, nieuniknioności ludzkiej skończoności.

Być może właśnie tutaj heideggerowski rodowód Nancy'ego jest najbardziej widoczny, lecz jest to heideggeryzm z pewnym skrzywieniem. Podczas gdy Heidegger kładł zawsze nacisk na potrzeby akceptacji przez Dasein swojego własnego „bycia ku śmierci”, Nancy podkreśla zamiast tego świadomość śmierci innego jako konstytutywnej

⁶¹ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, wyd. Peter Connor, tłum. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simon Sawhney, Minneapolis 1991.

⁶² Ibidem, s. 21.

⁶³ Ann Smock, w przypisie tłumacza do: Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, tłum. Ann Smock, Lincoln, Neb. 1986, s. 148. Zwraca ona również uwagę na skojarzenie z beczynnością i bezwładnością.

⁶⁴ Ibidem, s. 19.

dla wspólnoty. „Wspólnota – twierdzi – ujawnia się w śmierci innych; stąd zawsze ujawnia się innym. Wspólnota jest tym, co zawsze ma miejsce przez innych i dla innych... Jeżeli wspólnota ujawnia się w śmierci innych, to dzieje się tak dlatego, że sama śmierć jest prawdziwą wspólnotą tych „ja”, które nie są „ego”⁶⁵.

Uznawanie skończoności innych jest istotowym, rodzącym wspólnotę doświadczeniem granicznym w kilku znaczeniach. Po pierwsze, opiera się ono znoszeniu tych śmierci w sensowną narrację snutą na kształt teodycei, w której stają się one w pewien sposób częścią większej historii odkupienia, podniesionej do poziomu tego, co nieskończone; w całej ich skończonej niewypowiadalności pozostają zamiast tego wyrzutem kierowanym wobec arogancji tych, którzy chcą pogodzić doświadczenie i wiedzę absolutną. Po drugie, pozwala ono sprawdzić błędną ideę, że komunikacja oznacza zwierciadlaną identyfikację, bowiem, chociaż możemy zrozumieć z zewnątrz śmierć innego, nie możemy w pełni w niej uczestniczyć czy też doświadczać jej „od wewnątrz” (w tradycyjnym sensie czystej wewnętrzności). Komunikacja oznacza również coś zupełnie innego niż intersubiektywną interakcję w sensie Habermasa, ponieważ telos idealnego zrozumienia, który Habermas przypisuje językowi w jego pragmatycznym przebraniu, jest ostatecznie zwierciadlany w implikacji⁶⁶.

Jednak, po trzecie, ponieważ śmierć innego przypomina nam o naszej własnej śmiertelności, zarazem eksponując naszą własną nieuniknioną skończoność, to sprawia, iż nie jesteśmy w stanie przemienić „naszego” doświadczenia w narrację w pełni sensowną. Bowiem nasza śmierć nigdy nie może zostać zintegrowana z naszymi historiami poprzez retrospektywną totalizację; poza wszystkim innym, nie ma już nas i nie możemy dostarczyć potrzebnego wtórnego opracowania⁶⁷. Doświadczenie śmierci innego, nawet „z zewnątrz”, zmusza nas do doświadczenia inności w nas samych.

⁶⁵ Ibidem, s. 15. Przez ego Nancy rozumie mocne pojęcie podmiotu zarazem z jego istotą w wiecznej jedności, krótko mówiąc, podmiot Hegłowski.

⁶⁶ „Używam terminu „komunikacja” w sensie Bataille’a – pisze Nancy – to znaczy idąc śladem wzoru stałej przemocy czynionej znaczeniu tego słowa, zarówno dlatego, że implikuje ono subiektywność czy intersubiektywność, ale i dlatego, że oznacza ono przekazywanie jakiegoś przesłania i jakiegoś znaczenia. Ściśle rzecz biorąc, słowo to jest nie do utrzymania. Zachowuję je dlatego, że współbrzmi ze „wspólnotą” [również w angielskim: „communication” i „community” – M.K.], jednak narzuciłbym na nie (co czasami oznacza – wstawiłbym w jego miejsce) słowo „dzielenie” (s. 157). Rozległe porównanie Habermasa i Bataille’a o komunikacji, zob. w H e i m o n e t, *Negativité et communication*.

⁶⁷ Przypomnę, że terminem Freuda był termin *sekundäre Bearbeitung*, który przywołuje samo pojęcie pracy, któremu zaprzecza *communauté desoeuvrée*.

Chociaż Nancy zauważa, że rozczarowany Bataille skłaniał się do ograniczania swojego pojęcia wspólnoty do „subiektywnej suwerenności kochanków i artysty – a tym samym, również do wyjątku błyskawicznych, heterogenicznych” przeblysków wyraźnie oddzielonych od „homogenicznego” porządku społecznego, z którymi się one nie komunikują⁶⁸, to argumentuje, że poszerzone pojęcie wspólnoty można wywodzić ze skomplikowanej gry granic, która jest w ten sposób komunikowana. W swojej późniejszej pracy *L'expérience de la liberté*, Nancy prezentuje jeszcze bardziej rozbudowaną obronę związków pomiędzy doświadczeniem i wolnością, która wiąże się z aktem fundowania państwa jako doświadczenia granicznego (ufundowanie miasta, jak zauważa, ustanawia granice) i która utrzymuje, że doświadczenie nie jest po prostu tym, co negatywne w stosunku do podmiotu, lecz jego poszerzeniem do granic („wolność daje jaźń jaźni poza wszelką obecnością”)⁶⁹. Jego skomplikowana argumentacja wykracza poza zakres tego tekstu; niech wystarczy tu tylko powiedzieć, że rozwija on pojęcie doświadczenia granicznego, które odwołuje nas istotnie bardzo daleko od modelu prezentowanego w ujęciu Foucaulta przez Millera.

Rozważania Nancy’ego na temat doświadczenia również wzmacniają tezę, od której ten tekst zacząłem: że oto wbrew dominującej anglosaskiej recepcji myśli poststrukturalistycznej doświadczenie jest terminem, który nie może bez wysiłku roztopić się w sieć dyskursywnych relacji. W rzeczy samej, Kristeva argumentuje w motcie o chrześcijaństwie przywoływanym na początku tego tekstu; to właśnie przed redukowaniem doświadczenia do dyskursu ostrzega nas Bataille, jak również Foucault. Zamiast tego musimy zwracać uwagę na różne sposoby, w jakie rozmaite pojęcia doświadczenia – negatywnego jak również pozytywnego, granicznego jak i zwykłego, nie-subiektywnego jak i subiektywnego – sprawiają, że nigdy nie mamy jego prostej, fundującej wersji, na której można by oprzeć epistemologię czy też z której można by poprowadzić politykę.

Jednak powyższe nauczki nie powinny z kolei powodować, abyśmy nie stawiali twardych pytań na temat granic samego doświadczenia granicznego. Bowiem nawet w swoich bardziej sproblematyzowanych formach odwoływanie się do doświadczenia może nadal dawać schronienie pewnym problemom, które trzeba stawiać. Czy jest na przykład sprzecznością uprzywilejowywanie eliminującego podmiot doświadczenia ekstatycznego i zarazem staranie się o mówienie o doświadczeniu „obiektywnie” i bezosobowo? Czy wynikiem tego jest,

⁶⁸ Nancy, *The Inoperative Community*, op. cit., s. 21.

⁶⁹ Ibidem, s. 119.

jak Habermas stwierdził w swojej krytyce Bataille'a, „niekonkluzywne tam i z powrotem”⁷⁰? Czy możemy zapobiec ostatecznej transfiguracji negatywnego doświadczenia w doświadczenie pozytywne, tak jak Barbara Herrnstein Smith twierdziła, że musi się stać wtedy, gdy nadajemy wartość pozornie pozbawionym wartości zjawiskom, które nazywamy stratą czy marnotrawieniem⁷¹? Czy, innymi słowy, Foucaultowi może długo udawać się zapobiegać temu, aby jego „książki-doświadczenia” nie stały się zreifikowanymi wtórnymi opracowaniami w rękach innych, takich jak Miller, którzy następnie estetyzują również jego życie w retrospektywnie pozytywną formę? Czy doświadczenie negatywne, z całym swoim wyrzeczeniem się autorytetu, struktury i spójności, może dostarczyć fundament pod budowę instytucji, czy też jest ono, jak ostrzegł Richard Wolin, wewnętrznie antyinstytucjonalną ideologią o nieoczekiwanych podobieństwach do starego, liberalnego pojęcia „wolności negatywnej”, „wolności od” a nie „wolności do” zwanej „wolnością pozytywną”⁷²? Czy pojęcie komunikacji, oparte na doświadczeniu podzielanej skończoności, nie dającej się znieść śmiertelności, naprawdę wystarcza do stwarzania pomocnych odpowiedzi na praktyczne problemy, które nie dają spokoju żyjącym, problemy, które nie chcą zniknąć wtedy, gdy doświadczenia graniczne w cudowny sposób przerywają codzienną egzystencję? Czy istotnie istnieje niebezpieczeństwo, że elitarna grupa wirtuozów doświadczenia stanie się obojętna na uprawnione żądania tych, którzy prowadzą bardziej ziemskie życie?

Te pytania, i mnóstwo innych, niespokojnie towarzyszą przywracaniu doświadczenia jako centralnej kwestii dzisiejszej teorii kultury. Jest jednakże wielką zasługą Foucaulta, Bataille'a i innych tak zwanych poststrukturalistycznych obrońców jego znaczenia, że zmusili nas do wykroczenia poza jałowy wybór pomiędzy naiwną doświadczeniową bezpośredniością a nie mniej naiwną dyskursywną mediacją tego doświadczenia, który o wiele za długo wydawał się naszą jedyną alternatywą. Granice doświadczenia granicznego w pewnym zatem sensie stały się równoważne samym granicom teorii krytycznej dzisiaj.

Przełożył Marek Kwiek

⁷⁰ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, tłum. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass. 1987, s. 236.

⁷¹ Barbara Herrnstein Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Cambridge, Mass. 1988, s. 137 i n. Dyskusję strategii Bataille'a w radzeniu sobie z tym potencjałem, zob. Steven Connor, *Theory and Cultural Value*, Oxford 1992, s. 71-80.

⁷² Richard Wolin, *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, New York 1992, s. 14.

David Couzens Hoy

Foucault a teoria krytyczna

Chociaż Foucault zmarł kilkanaście lat temu, to nadal wywiera wpływ na odbywające się teoretyczne debaty. Jego teksty wciąż nas intrygują, pozostają dla nas trudne do zinterpretowania, przetrawienia czy zaakceptowania. Moim celem jest tutaj podniesienie niektórych z najpilniejszych krytycznych obiekcji wysuwanych wobec Foucaultowskiej metody genealogicznej. Powinienem podkreślić, że będę koncentrował się na jego metodzie, a nie na szczegółach jego analiz. Niewątpliwie jest wiele szczegółów historycznych, co do których Foucault się mylił. Jednak sama metoda genealogiczna jest charakterystycznym podejściem do teorii społecznej i analizy historycznej. Szczególnie interesuje mnie w tym tekście sprawdzenie, czy genealogię można bronić filozoficznie.

Kluczowym zagadnieniem filozoficznym rodzącym gwałtowną debatę jest zagadnienie, które trapi nasze odczytania nie tylko Foucaulta, ale również i innych myślicieli. Jest to zagadnienie stosunku między filozofią a polityką. Jest ono rozważane najbardziej ostro wtedy, kiedy tacy teoretycy, jak Martin Heidegger i Paul de Man, zdają się być do pewnego stopnia konkretnie i politycznie zaangażowani w ruchy faszystowskie. Przypadek Foucaulta uderza mnie jednakże jako inny od przypadku Heideggera. Jest zarazem bardziej obiecujący, ale i trudniejszy. Bardziej obiecujący, ponieważ Foucault osobiście działał na rzecz pewnych politycznych spraw, które nie były w sposób tak oczywisty naganne jak faszyzm, niezależnie od tego, jak bardzo mogły być kontrowersyjne. Trudniejszy, ponieważ chociaż jego pisma wydają się politycznie zaangażowane, to nie jest jasne, w jaki dokładnie sposób rodzą one ten efekt. Trudno wykryć etyczne i polityczne zasady, które stanowią motywację jego krytyki społecznej.

Linia krytyki Foucaulta, którą będę tutaj badał, często określana jest mianem jego *nietzscheizmu*. To znaczy, teoretyczne opisy (na przykład władzy) prezentowane przez Foucaulta nie sugerują określonych kierunków oporu czy zmiany. Zarówno dla liberalnych pragmatystów, jak i dla lewicowych aktywistów, strategia Foucaulta

polegająca na twierdzeniu, że „wszystko jest niebezpieczne”, a tym samym na nieidentyfikowaniu nigdy czegokolwiek jako jednoznacznie dobrego albo złego, wydaje się zbyt pośrednia, zbyt „nietzscheańska”. Postaram się w dalszej części tekstu wyjaśnić niektóre względy, pod którymi istotnie Foucault jest nietzscheański, pokażę jednak, jak jego strategia genealogii może stanowić odpowiedź na taką krytykę. Najpierw jednak zajmę się tym, jak strategia owa zmusza nas do stanięcia w obliczu ogólnego pytania o relacje między filozofią a polityką, ontologią a etyką.

Filozofia a polityka

Moją wstępną sugestią podejścia do tej kwestii jest proste, ale często niedoceniane stwierdzenie, że związek między filozofią a polityką zależy od omawianej koncepcji filozofii. Na przykład Bertrand Russell twierdził, że nie ma absolutnie żadnego związku między epistemologią a polityką. Uważam, że miał rację co do filozofii tak jak on ją sobie wyobrażał, ale nie co do wszystkich koncepcji filozofii. Foucault, na przykład, nie uprawia epistemologii na sposób Russella. W jego rękach genealogia jest bardziej konkretną i empiryczną koncepcją filozofii, taką koncepcją, która jest w sposób mniej oczywisty odcięta od konkretnych norm społecznych, politycznych i etycznych. Zanim jednak zacznę moje badanie tego problemu, chciałbym zapytać o to, jakie było późnego Foucaulta filozoficzne ujęcie polityki. Czy wierzy on, że filozofia i polityka są od siebie oddzielone? Czy też może wierzy, że są one nierozdzielne?

Szukając dowodów jego podejścia w wywiadach, które udzielał przez ostatni rok życia, znajduję dowód na to, że utrzymywał on o b a stanowiska, to znaczy z a r ó w n o takie, zgodnie z którym filozofia i polityka są ze sobą głęboko powiązane, j a k i takie, zgodnie z którym powiązane ze sobą nie są. A zatem czy jest on niekonsekwentny, czy też utrzymuje on skomplikowane, ale spójne stanowisko?

Spójrzmy na stwierdzenia zawarte w wywiadach. W jednym z nich, zatytułowanym *Politics and Ethics*, a pochodzącym z kwietnia 1983 roku, Foucault zdaje się zgadzać z Bertrande Russelllem, że tak naprawdę nie istnieje logiczne powiązanie między filozofią a polityką. W najlepszym razie, powiada Foucault, „istnieje jedynie niezwykle cienki, 'analityczny' związek pomiędzy jakąś koncepcją filozoficzną a konkretnym podejściem politycznym kogoś, kto się do niej odwołuje; 'najlepsze' teorie nie tworzą najbardziej efektywnej obrony

przed katastrofalnymi wyborami politycznymi; niektóre wielkie motywy, takie jak 'humanizm', mogą zostać użyte do każdego celu"¹. Foucault wskazuje następnie, że we francuskim ruchu oporu filozofem aktywnym, który został zabity, był Cavaillès, historyk matematyki, o którym nie przypuszczano, że będzie politycznie czynny. W przeciwieństwie do niego, „żaden filozof z a n g a ż o w a n i a – Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty – żaden z nich nie zrobił nic”².

Podobne stwierdzenia można znaleźć rok później w wywiadzie z maja 1984 roku: *Polemics, Politics, and Problematisations*. Tutaj po raz kolejny Foucault powtarza twierdzenie wygłoszone rok wcześniej, to jest twierdzenie, że był on krytykowany ze wszystkich możliwych stanowisk na politycznej szachownicy. Cieszy się tym i przyznaje: „to prawda, że wolę się nie identyfikować i że bawi mnie różnorodność sposobów, w jakie jestem osądzany i klasyfikowany”³. Dodaje tam takie na przykład stwierdzenie: „nie sądzę, aby w odniesieniu do szaleństwa i choroby umysłowej istniała jakakolwiek 'polityka', która mogłaby zawierać sprawiedliwe i definitywne rozwiązanie”⁴. Albo takie: „Nigdy nie starałem się niczego analizować z punktu widzenia polityki. (...) [Na przykład], nie jestem ani przeciwnikiem ani zwolennikiem marksizmu”⁵.

Z drugiej jednak strony w różnych wywiadach udzielanych mniej więcej w tym samym czasie można znaleźć choćby takie stwierdzenia jak poniższe (w wywiadzie z 20 stycznia 1984): „uważam, że relacje między filozofią a polityką są stałe i fundamentalne”⁶. Wracając do wywiadu z kwietnia 1983 widzimy to przeciwne nastawienie dokładnie w tym samym momencie, w którym Foucault dystansuje filozofię od polityki:

Nie wyciągam z tego [niezwykle cienkiego związku między filozofią a polityką] wniosku, że można mówić po prostu wszystko w porządku teorii, ale, wprost przeciwnie, że potrzebne jest wymagające, rozważne, „eksperymentalne” nastawienie; w każdej chwili, krok po kroku, trzeba konfrontować to, co się myśli i to co się mówi z tym, co się robi, kim się jest. Nigdy nie interesowali mnie szczególnie ludzie, którzy mówią: „Zapozyczasz idee od Nietzschego; no cóż, Nietzsche był wykorzystywany przez nazistów, a zatem...”; chociaż, z drugiej strony, zawsze interesowało mnie łączenie tak bliskie jak tylko to możliwe historycznej i teoretycznej analizy

¹ *The Foucault Reader*, wyd. Paul Rabinow, Pantheon, New York 1984, s. 374.

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 384.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 385.

⁶ Michel Foucault, *The Practice of Care for the Self as a Practice of Freedom*, „Philosophy and Social Criticism” XII, 1987, s. 124.

stosunków władzy, instytucji i wiedzy, z ruchami, krytykami i doświadczeniami, które kwestionują je w rzeczywistości. (...) Klucza do osobistego poetyckiego nastawienia filozofa nie należy szukać w jego ideach, jak gdyby można go było z nich wyedukować, ale raczej w jego filozofii-jako-życiu, w jego filozoficznym życiu, w jego *ethosie*⁷.

Podczas gdy ten ostatni cytat zdaje się odłączać prywatne życie filozofa od samej filozofii, ostatnie słowo, „ethos”, stanowi ważną wskazówkę co do Foucaultowskiego stanowiska w kwestii polityki. W wywiadzie z 20 stycznia 1984 roku Foucault w następujący sposób mówi o greckim rozumieniu ethosu:

Ethos był zachowaniem i sposobem postępowania. Był sposobem bycia podmiotu i pewnym sposobem działania widocznym dla innych. Czyż *ethos* był widziany poprzez jego ubiór, jego postawę, sposób chodzenia, równowagę, z jaką reaguje na wydarzenia. Dla nich [Greków] to konkretny wyraz wolności. Właśnie w taki sposób „problematyzowali” oni swoją wolność⁸.

Foucault myśli o *ethosie* jako o czymś osobistym, a nie prywatnym. *Ethos* jest publicznie zauważalny i jest w sposób widzialny przeniknięty przez społeczne normy i polityczne kody. A zatem Foucault nie ma zamiaru wykorzystywać rozróżnienia na to, co publiczne i to, co prywatne, do odróżniania filozofii intelektualisty od jego polityki. W *ethosie* to, co polityczne jest osobiste, a to, co osobiste jest polityczne.

Można Foucaulta odczytywać jako stosującego ten sens *ethosu* do aktualnych debat, na przykład, jako odpowiedź na Habermasa teorię „idealnej sytuacji mowy” zakładaną z góry przez każdą racjonalną próbę wykroczenia poza układy władzy i dojścia do niewymuszonego porozumienia. Foucault uważa tę teorię za zbyt utopijną:

Myśl, że mógłby istnieć taki stan komunikacji, że gry prawdy mogłyby przepływać w sposób wolny, bez przeszkód, swobodnie i bez skutków zniewolenia, wydaje mi się Utopią. Nie dostrzega ona faktu, że stosunki władzy nie są same w sobie czymś złym, czymś, od czego trzeba się uwolnić. Nie wierzę, że może istnieć społeczeństwo bez stosunków władzy, jeśli rozumieć je jako środki, z pomocą których jednostki starają się kierować, określać zachowanie innych. Problem nie polega na tym, aby rozplynęły się one w utopii idealnie niezakłóconej komunikacji, ale na tym, aby nadać własnej jaźni reguły prawa, techniki kierowania, jak również etykę, *ethos*, praktykę jaźni, które pozwoliłyby na odgrywanie tych gier władzy przy minimum dominacji⁹.

A zatem Foucault jest zainteresowany powrotem do takiej formy filozofii, w której teoria i *ethos* nie są rozłączone czy zróżnicowane.

⁷ *The Foucault Reader*, op. cit., s. 374.

⁸ „Philosophy and Social Criticism” XII, 1987, s. 117.

⁹ „Philosophy and Social Criticism” XII, 1987, s. 129.

Ujmuje samą filozofię jako osadzoną w *ethosie*, a tym samym jako zawsze krytycznie zaangażowaną w minimalizowanie dominacji.

Zainteresowanie etyką nie wybawia jednak Foucaulta całkowicie z kłopotu, bowiem można być specjalistą od „filozofii moralnej” i nadal być apolitycznym. Lecz Foucault nadaje etyce specjalne znaczenie, które nie jest równoznaczne z filozofią moralną. Zainteresowanie *ethosem* pomaga w odrzuceniu zarzutu, że jest on nihilistą (w sensie zakładanym przez tych, którzy piętnują jego „nietzscheanizm”), bowiem uznaje on konieczność wartości. Ogólną metodą badania *ethosu* jest genealogia. Foucault nie przeprowadza genealogii moralności, ponieważ wierzy, że wyznawane przez ludzi zasady moralne są stosunkowo stałe na przestrzeni dziejów. Przeprowadza genealogię etyki, która jest związana z opisywaniem tego, co ludzie robią, a nie tego, co mówią, bardziej ze wzorcami zachowań niż z pozornymi świadomymi zasadami.

Jaka jest więc odpowiedź późnego Foucaulta, czy też, przynajmniej, jaka powinna być jego odpowiedź na pytanie o relację między filozofią a polityką? Idea przeprowadzania genealogii, a szczególnie genealogii etyki, jest rozwijana jako metoda dokładnie po to, aby zrekompensować sobie jego wcześniejszą obojętną, niezaangażowaną, neutralną metodę archeologii. Genealogia jest emancypacyjną „antynauką” czy kontrnauką¹⁰. Foucault nie rozumie przez to, że genealogia jest przeciwstawiona nauce i rozumowi, ale raczej, że genealogia podkopuje ślepotę nauki społecznej z głównego nurtu na społeczne asymetrie w rzekomo naukowym zdobywaniu i stosowaniu wiedzy (tzn. asymetrię lekarz-pacjent w psychiatrii czy asymetrię zachodni-niezachodni w etnografii). Genealogia ma zamiar diałagnować takie asymetrie (czy anomalie), nawet jeśli nie jest w stanie zaproponować sprzyjającej prognozy. Genealogia uznaje swoje własne zaangażowanie w tę asymetrię oraz swoją własną przygodność i czasowość: jeśli usunie się tę asymetrię, jeśli anomalia zostanie przełamana, to sama analiza genealogiczna nie będzie już możliwa do zastosowania.

A zatem wiedza genealogiczna twierdzi, że jest prawdziwa jedynie w sposób przygodny, a nie konieczny. Zarazem genealogia jest taką formą filozofii, która ma w zamierzeniu być etycznie i politycznie konkretna. Dlatego nie chciała być bronią przez dokonane

¹⁰ Zob. *Two Lectures* w Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Pantheon, New York 1980, s. 83-85; na s. 83 jest zwrot o „antynauce”, a na s. 85 twierdzenie, że genealogia jest emancypacyjna. Zob. pouczającą dyskusję o „kontrnaukach” w Gary Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, CUP, Cambridge 1989, s. 214-224.

przez Russella ostre oddzielenie polityki i epistemologii. Zamiast tego Foucault uważa genealogię za formę „filozofii krytycznej”. Zwrot ten jest echem sensu filozofii, który sięga wstecz do Kanta, ale nie do jego głównych dzieł – nie do trzech *Krytyk*, lecz do drobnego eseju zatytułowanego *Co to jest Oświecenie?* Przez filozofię krytyczną Foucault rozumie nie tyle Kantowskie ujęcie roli filozofii jako zapobiegania temu, aby rozum nie wykraczał poza granice doświadczenia. Foucault w zamian przyciąga naszą uwagę do mniej znanego Kantowskiego poglądu, że rolą filozofii „jest również pilnowanie nadmiernej mocy racjonalności politycznej”¹¹. Filozofia jest krytyczna w tym drugim sensie w taki sposób, że diagnozuje teraźniejszość stawiając „problem teraźniejszości, i tego, czym jesteśmy, właśnie w tym momencie”¹². Foucaultowska zmiana, która odróżnia go od Kanta, przychodzi jednak, kiedy tylko dodaje on, że „być może celem nie jest dzisiaj odkrycie tego, czym jesteśmy, ale odmowa bycia tym, czym jesteśmy”. Jednak niezależnie od tego, czy mamy odkryć siebie, czy siebie odrzucić, filozofia ma obowiązek ostrzegania przed niebezpieczeństwem władzy. Foucault potwierdza, że „po stronie krytycznej (...) filozofia jest dokładnie wyzwaniem wobec wszystkich zjawisk dominacji, niezależnie od tego, na jakim poziomie albo w jakiej formie miałyby się one pojawiać – zjawisk politycznych, ekonomicznych, seksualnych itd.”¹³. Chciałbym zauważyć, że nie waha się on co do zaliczenia tego, co polityczne do tych form dominacji, które mają zostać ujawnione i którym trzeba się opierać. Zatem z dwóch odpowiedzi Foucaulta na pytanie o związek filozofii i polityki, odpowiedź druga, która ujmuje je jako bardziej splątane ze sobą, wydaje się być jego bardziej rozważonym poglądem. Przejdę teraz do obrony wysiłków Foucaulta zmierzających do uchwycenia owego związku między filozofią i polityką, ontologią i *ethosem*, w metodzie, którą nazywa genealogią.

Teoria krytyczna

Foucaultowski opis filozofii jako krytycznego wyzwania wobec dominacji mógłby pobudzić nas do zastanowienia, czy genealogia nie

¹¹ Michel Foucault, *The Subject and Power*, posłowie do Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, drugie wydanie, The University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 210.

¹² Ibidem, s. 216.

¹³ „Philosophy and Social Criticism” XII, 1987, s. 131.

przypomina bezpośrednio późniejszych niż Kantowskie stanowisk filozoficznych, to znaczy, „teorię krytyczną” szkoły frankfurckiej¹⁴. Bezpośrednim dziedzicem takich wczesnych teoretyków krytycznych jak Horkheimer i Adorno jest, rzecz jasna, Jürgen Habermas. Jednakże chcę tu argumentować, że francuski poststrukturalizm jest alternatywnym sposobem kontynuowania tradycji teorii krytycznej.

Przedstawienie uzasadnienia kontynuacji teorii krytycznej w poststrukturalizmie jest trudne, ponieważ łączące je związki nie są oczywiste. Z perspektywy historii nie ma bezpośredniej kurateli między założycielami szkoły frankfurckiej i Francuzami, takiej, jaka istnieje między Adornem i Habermasem. W wywiadzie z Gérardem Rauletem, opublikowanym w 1983 w „Telos”, Foucault komentuje swoje własne intelektualne ścieżki i żałuje, że nie było między nimi bezpośrednich historycznych związków. „Dzisiaj, rzecz jasna – powiada – gdybym znał szkołę frankfurcką, gdybym miał jej świadomość w owym czasie, nie powiedziałbym był wielu głupich rzeczy, które powiedziałem i uniknąłbym był wielu okrężnych dróg, którymi podążałem”. Jednak jest on pewien, że szkoła frankfurcka nie wywarła wpływu na myśl francuską, chociaż jest zarazem zdumiony, dlaczego tak się stało:

Jest rzeczą uderzającą, że Francja nie wiedziała absolutnie nic – albo wiedziała bardzo niewyraźnie, bardzo pośrednio – o tym prądzie myśli Weberowskiej. Teoria krytyczna była prawie nieznamy we Francji, a o szkole frankfurckiej praktycznie nie słyszano. Nawiasem mówiąc, podnosi to drobny historyczny problem, który mnie fascynuje i którego zupełnie nie byłem w stanie rozwiązać. Powszechnie wiadomo, że wielu przedstawicieli szkoły frankfurckiej przyjechało szukając schronienia do Paryża w 1935 roku i bardzo szybko wyjechało, przypuszczalnie zniechęconych – niektórzy mówili nawet tak – ale i zasmuconych tym, że jakoś nie znaleźli tu oddźwięku. Następnie przyszedł rok 1940, ale oni już zdążyli wyjechać do Anglii i Stanów Zjednoczonych, gdzie w gruncie rzeczy przyjęto ich o wiele lepiej. Do porozumienia, które mogło zostać zawarte między szkołą frankfurcką a francuską myślą filozoficzną – z pomocą historii nauki, a tym samym pytania o historię racjonalności – nigdy nie doszło. I kiedy byłem studentem, mogę Pana zapewnić, że ani razu nie usłyszałem, aby nazwę szkoły frankfurckiej wspominał którykolwiek z moich profesorów¹⁵.

To, co Foucault widzi w 1983 roku jako zaletę i obietnicę dawaną przez szkołę frankfurcką, stoi w bezpośredniej sprzeczności z tym, co

¹⁴ Fragmenty tego, co tu piszę, ukazują się również w różnych miejscach piątego i szóstego rozdziału *Critical Theory*, Davida Couzensa Hoya i Thomasa Mc Carthy'ego Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, MA 1994, i są tu przedrukowywane za zgodą wydawcy.

¹⁵ Michel Foucault, *Interview with Gerard Raulet*, „Telos 55”, Spring 1983, s. 200. Podobne uwagi można znaleźć w pochodzącym z 1978 roku wywiadzie o Adornie, Horkheimerze i Marcusem, w: Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, tłum. R. James Goldstein i James Cascaito, Semiotext(e), New York 1991, s. 115-129.

widzi tam Habermas. Foucault ceni u wcześniejszych teoretyków krytycznych to, że uniknęli oni „szantażu” związanego z koncepcją rozumu tradycyjnej teorii. Wedle tradycyjnej koncepcji teorii, trzeba albo być za rozumem, albo jest się irracjonalnym. Foucault określa to „szantażem”, bowiem wydaje się, że uniemożliwia to „racjonalną krytykę racjonalności”. Szkoła frankfurcka projektowała, a Foucault starał się opracować w szczegółach historycznych podobne przedsięwzięcie. Wspólnym zadaniem jest pokazanie, że oświeceniowa koncepcja racjonalności, która wydawała się jedyną możliwą formą rozumu, posiada historię. Pokazanie, że ta historia Rozumu ma swój początek może prowadzić do myśli, że może ona również mieć koniec, z takim skutkiem, że staje się „jedyną możliwą formą” rozumu pośród innych form¹⁶. A zatem w przeciwieństwie do Habermasa, Foucault nie uważa, że aby podjąć się racjonalnej krytyki racjonalności trzeba było albo skonstruować teorię tego, czym racjonalność *n a p r a w d ę* jest, albo popaść w głęboką irracjonalność. Dla Foucaulta „rozum jest stworzony przez siebie”, co oznacza, że istoty ludzkie rozwijają formy czy koncepcje racjonalności jako część swojego szerszego projektu rozwijania rozumienia siebie w danych, specyficznych warunkach historycznych.

Podczas gdy Foucault interesuje się *historycznością* rozumu, Habermasa interesuje *teoria* rozumu. Każdy z nich widzi swoje pytanie jako jedyną możliwą drogę wyjścia z tego, co Horkheimer i Adorno nazwali dialektyką oświecenia. To znaczy, nowoczesne poszukiwanie wiedzy obiecywało oświecenie i wolność, a stworzyło zarazem dominację i barbarzyństwo. Habermas ujmuje zatem Foucaulta jako postmodernistę, jako obrońcę irracjonalności, a sam pragnie bronić rozumu i nowoczesności.

Zachodzi jednak pytanie, czy takie „rozdzanie ról” jest poprawne, zarówno w odniesieniu do Foucaulta własnego filozoficznego *ethosu*, jak również w stosunku do jego metody genealogicznej. Wywiad z Rauletem pokazuje, że jeszcze rok czy dwa lata przed śmiercią Foucault tak naprawdę nie rozumie rozmów o konflikcie między nowoczesnymi i ponowoczesnymi. Zdaje się, że Foucault nawet nie słyszał o postmodernizmie i przyznaje, że nie rozumie, co tacy Niemcy jak Habermas rozumieją przez problem nowoczesności. Wywiad ten sugeruje, że strategia przeciwstawiania sobie modernizmu i postmodernizmu jest pomyłką. Foucault nie widzi sensu w myśli o „upadku rozumu”: utrzymuje, że „nie ma żadnego sensu w twierdzeniu, że rozum jest długą narracją, która właśnie teraz się kończy, i że ma miejsce inna narracja”¹⁷. Zatem jego pierwszą reakcją na konfronta-

¹⁶ Ibidem, s. 201.

¹⁷ Ibidem, s. 205.

cję takich modernistów jak Habermas, i takich samozwańczych postmodernistów jak Lyotard, zanim jeszcze wie on naprawdę więcej o jej szczegółach, jest powiedzenie, że obaj oni są winni „jednego z najbardziej szkodliwych nawyków we współczesnej myśli: (...) analizy terażniejszości jako dokładnie, w historii, zerwania, czy wysokiego punktu, czy zamknięcia, czy powracającego świtu, etc.” Chociaż przyznaje się, że sam wcześniej był winny tego nawyku, uważa obecnie, że analiza terażniejszości musi być podejmowana „z zastrzeżeniem, że nie będziemy sobie pozwalać na łatwe, raczej teatralne deklaracje, że moment, w którym żyjemy, jest momentem całkowitej zatury w przepaści ciemności, albo też triumfalnym światem etc. To taki czas, jak każdy inny, czy też raczej taki, który nigdy nie jest podobny do innego”¹⁸.

Foucault rozumie przez to, że terażniejszość jest zawsze podobna do każdej innej terażniejszości w tym, że jest problematyczna, ale zawsze się od niej różni tym, że związana jest z innymi problemami. Genealogia jest badaniem wyjątkowej, ale problematycznej terażniejszości. Genealogii w rękach Foucaulta, jak sędzę, brakuje apokaliptycznego tonu czasami słyszalnego nie tylko u Nietzschego, ale i u Adorna. Celem Foucaultowskich genealogicznych historiografii nie jest zniszczenie rozumu, ale przypomnienie nam, że jego założenia o swojej własnej konieczności i uniwersalności mogą być złudzeniem, które ignoruje swoje historyczne powstanie w przeszłości, swoją niepewność w terażniejszości i swoją kruchość w przyszłości. Analogicznie, genealogia analizuje praktyki, które były podejmowane w imieniu rozumu, ale które grożą zakrzepnięciem w niekwestionowaną, a opresyjną konieczność. Z samej genealogicznej diagnozy wynika, że wciąż zostaje miejsce na myślenie o możliwości przekształcania tych praktyk. Foucault też tę stawia zwięźle, kiedy sugeruje, że wartość podejścia genealogicznego polega na tym, że „służy ono pokazywaniu, w jaki sposób to, co jest, nie zawsze było”; tym samym pokazuje ono również „dlaczego i w jaki sposób to, co jest, mogłoby nie być już tym, czym jest”¹⁹. To znaczy, „podążając szlakiem kruchości w terażniejszości”, genealogia pomaga nam dostrzec, w jaki sposób to, co uważamy za konieczne, nie zawsze było konieczne. Nie chodzi o to, aby pokazać, że historyczne formy racjonalności są w gruncie rzeczy irracjonalne, czy też o to, jaka byłaby idealna forma racjonalności. Celem jest natomiast uświadomienie sobie, że skoro owe formy racjonalności zostały stworzone, to mogą również zostać zniszczone. A zatem genealogia nie zaprzecza racjonalności jako takiej; raczej bada racjonalność nie jako abstrakcyjną teorię, lecz jako

¹⁸ Ibidem, s. 206.

¹⁹ Ibidem.

wplątana w pozostającą w tle sieć konkretnych praktyk. Foucaulta skoncentrowanie uwagi na innych, historycznie zmiennych formach racjonalności jest zatem preferencją badania, które jest niezależne, konkretne i szczegółowe, a nie abstrakcyjne, ogólne i czysto proceduralne.

Historia krytyczna

Pytanie brzmi teraz, czy Foucaulta niezależne, genealogiczne historie powinny być poszerzone o abstrakcyjną, uniwersalną i proceduralną koncepcję rozumu, którą podtrzymują jedynie argumenty (przypuszczalnie transcendentalne), a nie dane historiograficzne i socjologiczne. Jest to centralne pytanie, jakie stawiane jest przez przeciwstawienie Habermasa i Foucaulta. W przeciwieństwie do Foucaulta, Habermas za zasadnicze zadanie filozofii dzisiaj przyjmuje stworzenie jednej, systematycznej teorii rozumu. Uważa, że filozofia może unikać metafizycznych ujęć rozumu pokazując, w jaki sposób racjonalność jest osadzona nie w zasadach metafizycznych, ale w założeniach wcielonych w aktywność dyskursywnej komunikacji. Habermas starając się uratować racjonalne jądro nowoczesnej filozofii poprzez swój zwrot językowy uważa, że tacy francuscy filozofowie jak Derrida i Foucault owe jądro porzucają. Uważając, że zwrot językowy przywraca i legitymizuje rozum i filozofię, ujmuje wersję zwrotu językowego prezentowanego przez francuskich poststrukturalistów jako zagrażającą prymatowi i rozumowi, i filozofii.

Część tego malowanego przez Habermasa obrazu poststrukturalistów jest poprawna. Oni i s t o t n i e porzucają historyczną teleologię, wliczając do niej zarówno wiarę w postęp gatunku jak i jakąkolwiek nostalgię za ideałami przeszłości. Ich powinowactwo nie obejmuje już wyłącznie nowoczesnej tradycji oświecenia biegnącej przez Kanta, Hegla i Habermasa, ale również rzekomo „ponowoczesny” prąd sięgający wstecz do Nietzscheańskiej praktyki „efektywnej” czy „krytycznej historii”. Chociaż to nie Nietzsche jako pierwszy porzucił przekonanie o ostatecznej racjonalności ludzkich przedsięwzięć i teleologię historii człowieka, daje on przykład kontroświeceniowego, ponowoczesnego przekonania o tym, że rodzaj ludzki jest tylko chwilowym zdarzeniem w pozbawionym troski wszechświecie. Następująca „bajka” znajduje się we fragmencie pochodzącym z 1873 roku:

W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły pozna-

nie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świata” – ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły²⁰.

A zatem Nietzsche nie podziela Kantowskiego przekonania, że rodzaj ludzki mógłby nie być tylko czasowy, a my obecnie jesteśmy aż nazbyt świadomi tego, że Kant mylił się myśląc, że ludzkość nie jest w stanie siebie zniszczyć.

Podobnie niedawny francuski neonietzscheanizm porzuca optymizm oświecenia i jego racjonalistyczną projekcję standardów powszechnej współmierności. Jednak dla Habermasa cena, którą oni płacą, jest zbyt wysoka. Oświeceniowe założenie głosi, że bez uniwersalnych standardów krytyka przeszłości i teraźniejszości zdaje się niemożliwa. Zarazem bez rozważnej transformacji takich standardów w optymistyczne aspiracje kierujące moralnym, społecznym i politycznym działaniem, jak się zdaje, nie można oczekiwać więcej niż przegranej bitwy o zachowanie *status quo*. Z Habermasa oświeceniowej perspektywy prawdopodobnym wynikiem pesymistycznych ocen ludzkiego działania ze strony neonietzscheanistów mogłoby być nawet fakt, że ta ponura prognoza byłaby prognozą samospełniającą. Rozpaczliwe pogodzenie się z chorobą przypuszczalnie chorobę tylko pogorszy, podczas gdy wydaje się, że istnieje lepsza prognoza dla tych, którym jakoś udaje się nie poddawać jej emocjonalnie.

Jednak chciałbym zauważyć w odpowiedzi, że stanowisko Nietzschego nie jest ani nihilistyczne, ani rozpaczliwe oraz że jego pisma z pewnością nie są pozbawione krytyki. A więc być może krytyka jest możliwa przy innych założeniach niż tylko racjonalistyczne założenia oświecenia. Wczesne prace Nietzschego wypracowują program, który nazywa on „historią krytyczną”, a jego późniejsze pisma opisują i bronią metody krytycznej analizy kulturowej i moralnej określonej mianem genealogii. Postaram się zatem poniżej nakreślić inny niż Habermasowski obraz potencjału krytycznego genealogii.

Z Habermasa mocnego modelu ewolucyjnego wynika, że kiedy pojawi się późniejsza teoria, staje się możliwe logiczne uzasadnienie niezależne od przypadków historycznego pojawienia się tej teorii. Habermas przyznaje, że ewolucja przyrody jest kwestią mutacji i przypadku i otwarcie przypisuje ideę ewolucji rozwojowej jedynie poziomowi ludzkiemu. Jego modelem ewolucji społeczeństwa jest organiczna jednostka, ze swoim wzrastaniem od młodości do dojrzałości, tak iż naturalne wydaje się powiedzenie, że proces uczenia

²⁰ Friedrich Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, tłum. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 183.

prowadzi do postępu, co do którego chęci odwrócenia czy uporządkowania w inny sposób nie możemy sobie wyobrazić.

Neonietzscheaniści wychodzą poza Habermasa całkowicie odrzucając tę wigowską [Whiggish] opowieść. Przez „wigowską” opowieść rozumiem taką, która ujmuje przeszłość jako kulminującą w terażniejszości, która z kolei jest uznawana za z konieczności wyższą niż przeszłość. Neonietzscheaniści mogliby twierdzić, że Habermasowskie rozróżnienie na ewolucję przyrody i ewolucję ludzkości zachowuje w samej swej istocie metafizyczne rozróżnienie na przyrodę i ducha. Dla nietzscheanistów, jeśli modelem jest ewolucja przyrody (a nie organizmu) i jeśli zmiany ewolucyjne są wynikiem nagłych mutacji genetycznych czy przypadków środowiskowych, to „ranking” gatunków przynosi z sobą inny skutek niż oczekuje nowoczesny racjonalista. Chociaż niektóre gatunki mogą być „bardziej rozgarnięte”, trudno powiedzieć, w jakim sensie są one „lepsze” od innych. Niewykluczone, że większość gatunków mogłaby być w lepszej sytuacji, gdyby nie pojawił się najbardziej rozgarnięty gatunek (szczególnie zważywszy, że gatunek ten stopniowo unicestwia większość innych gatunków, a być może wszelki rodzaj życia na naszej planecie). Co więcej, nie ma powodu, aby myśleć, że sam ów rozgarnięty gatunek musiał być taki, jaki jest, albowiem mógł być może znaleźć się w o wiele lepszym położeniu, gdyby brakowało mu pewnych umiejętności, które posiada, albo gdyby posiadał pewne inne umiejętności, których nie posiada. Neonietzscheaniści mogliby argumentować, że tak jak psy nie przejawiają zdolności do zajmowania się matematyką albo tak jak niektóre gatunki nie okazują pragnienia krzywdzenia członków swojego własnego gatunku albo gatunków innych, tak też i ludziom może brakować pewnych umiejętności poznawczych, a z pewnością mogliby mieć o wiele lepsze usposobienie.

Wątpię, aby chodziło o to, który z tych modeli ewolucyjnych jest prawdziwy. Pytanie brzmi: który z nich jest bardziej użyteczny i dla jakich celów. Moim zdaniem model neonietzscheański ma sporą przewagę nad modelem wigowskim. Model neonietzscheański nie jest nihilistyczny. Raczej stanowi dla nas wyzwanie, abyśmy nie byli aroganccy w kwestiach wyższości terażniejszości nad przeszłością, czy też co do naszego punktu widzenia przeciwstawionego innym współzawodniczącym współcześnie punktom widzenia. Zamiast kłaść nacisk na zbieganie się innych punktów widzenia z naszym, utrzymuje on możliwość różnicy między naszym punktem widzenia i innymi możliwymi. Wigowski model sugeruje, że istnieją takie nasze cechy, których nie wyobrażamy sobie chcieć zmienić, natomiast model neonietzscheański stanowi dla nas wyzwanie do wyobrażania sobie

nas jako mających inne cechy niż te, które normalnie uważamy za naturalne zarówno u siebie, jak i u innych.

Filozofia krytyczna

Argumentuję zatem, że Foucaulta metoda genealogiczna jest krytyką wewnętrzną w sensie, który jest wspólny zarówno „teorii krytycznej” szkoły frankfurckiej, jak i nietzscheańskiej „historii krytycznej”. Genealogia interpretuje i krytykuje przygodne formacje społeczne od wewnątrz, nie zakładając transcendentnej perspektywy czy transcendentnie koniecznych, uniwersalnych standardów. Chciałbym teraz przejść do sprawdzenia zarzutu wysuwanego wobec Foucaultowskiego programu genealogicznego, jakoby był on niepotrzebnie paradoksalny.

Wedle jednego z takich zarzutów genealog wpada w sidła tego, co Habermas nazywa sprzecznością performatywną. Genealog stara się obserwować zjawiska społeczne od wewnątrz, w dużej mierze tak, jak antropolog czyni to z zewnątrz. Genealog może zatem próbować praktykować sprzeczność i zajmować stanowisko, które jest zarazem wewnątrz i na zewnątrz. Ze stanowiska Habermasa krytyka społeczna genealoga wydawałaby się zakładać swoje własne twierdzenia krytyczne jako ważne z zewnątrz, a zarazem starałaby się dostać do wewnątrz zawieszając samą ideę ważności. Krytyka genealogiczna miałaby prosić o powszechną zgodę z tym, że jej twierdzenia krytyczne są uzasadnione, a zarazem podawać w wątpliwość ideę społecznej zgody i społecznego konsensusu.

Moja odpowiedź na ten zarzut stawiany genealogii jest taka, że niewłaściwie rozumie się w nim praktykę antropologii kulturowej stosowaną przez entografów wobec swojej własnej kultury. Techniki obserwacji antropologicznej są coraz szerzej używane przez społeczeństwo nowoczesne w stosunku do siebie samego. Badanie to pokazuje, że ludzie są często nieświadomi swojego zachowania i swoich motywacji, bowiem często są zdumieni, kiedy pyta się ich, dlaczego powiedzieli czy zrobili pewne rzeczy. Genealog stara się zatem ujmować jako dziwne to, co kultura ujmuje jako znajome; „pozostający w środku” czytając genealogiczne badanie po raz pierwszy dostrzegają podświadome aspekty swojego społecznego zachowania. Samo uświadomienie sobie społecznych praktyk, które poprzednio były nieświadome, prowadzi często do trudności w dalszym angażowaniu się w te praktyki. Nawet jeśli ktoś nie odrzucił takich praktyk, mógłby czuć się w stosunku do nich nieswojo i wykazywać mniej umiejętności

anagazując się w nie. A zatem genealogia nie popada w sprzeczność starając się odsunąć od wewnątrz. Uświadamianie sobie społecznego zachowania, które normalnie jest nieświadome, często istotnie sprawia, że pozostający w środku stają się krytyczni w stosunku do tego zachowania.

To jednak nie wszystko, bowiem genealog nie musi wierzyć, że ten proces krytycznego samooddzielenia od pewnych praktyk społecznych jest możliwy czy ważny jedynie z racji pewnego idealnego zewnątrz, w którym wszyscy zgodziliby się, że dana praktyka społeczna powinna zostać porzucona. Uznanie swojego poprzedniego zachowania za dziwne oznacza po prostu, że człowiek nie może już angażować się w nie w taki sam sposób, a nie, że człowiek myśli, że żadna istota racjonalna nie powinna się w nie angażować. Ci, którzy są sceptyczni wobec consensusu i społecznego porozumienia jako tego, co służy jako uniwersalny arbiter ważności, wskazują często na pluralizm społeczeństwa, jego różne, przygodne punkty widzenia. Pluraliści genealogiczni są sceptyczni wobec osiągnięcia consensusu pomiędzy tymi punktami widzenia, mogą uważać, że byłoby to błędem. Pluralność mają za dobro społeczne. Odpowiednio każda próba eliminacji różnicy społecznej czy promocji kultury homogenicznej reprezentowałaby społeczne zło.

Na zwolennikach Habermasa metateoria pluralisty nie robi wrażenia. Uważają oni, że pozostaje ona w siłach sprzeczności, na mocy której pluralista nie może być pluralistą w kwestii samego pluralizmu. To znaczy, że pluralista musi uważać pluralizm za pogląd poprawny i powszechnie ważny o ile społeczeństwo miało być pluralistyczne. Sprzeczność ta przejawia się w kluczowym problemie praktycznym: jak pluralistyczne może być społeczeństwo? Będą pewne grupy z pewnymi wartościami, na których obecność nie będzie można pozwolić, jeśli inne grupy mają być w stanie dążyć do swoich celów. A zatem w samym wysiłku bycia pluralistycznym, społeczeństwo niewątpliwie musiałoby zakreślić granice pluralizmu i zabronić pewnych możliwości. Ten praktyczny problem wskazuje wedle zwolenników Habermasa na potrzebę istnienia pewnych standardów wykraczających poza każdą poszczególną pluralność. Założenie, przy najmniej idealne, pojedynczej wspólnoty wydaje się niezbędne do tego, aby poszczególne grupy były w stanie dążyć do swoich partykularnych celów. Zarzut zatem brzmi tak, że pluraliści tak naprawdę nie mogą przeciwstawić się ideałowi społecznego consensusu, albowiem musi istnieć jakiś założony consensus co do tego, na ile dissensu można pozwolić. Wedle pewnego głośnego interpretatora Habermasa, „afirmacja pluralizmu” prowadzi do paradoksu, bowiem

„zakłada ideę wspólnoty, w której wszyscy zgadzają się nie zgadzać”²¹.

Foucault nie musi odpowiadać zaprzeczając tej tezie. Istotnie, głosi on agnostycyzm co do Habermasa modelu consensusu. Kiedy zapytano go w jednym z wywiadów o ten model, zauważył: „Nie wychodziłbym poza stwierdzenie, że być może nie można być za konsensualnością, ale trzeba być przeciw niekonsensualności”²². Chodzi mu tu o to, jak sędzę, że bycie za konsensualnością jest mocniejszym stanowiskiem niż jedynie bycie przeciwko niekonsensualności. Innymi słowy, za i przeciw nie reprezentują tutaj prostego przypadku *p* lub *nie-p*. Bycie za konsensualnością niesie dla niego konotacje niebezpieczeństwa nietolerancji wobec różnicy. Prawdopodobnie uważa on, że normalnie stwierdzając, że to, w co się wierzy, jest prawdziwe, nie dodaje się twierdzenia, że inni mają się z tym zgodzić. Mówi się po prostu „*p*”. Natomiast powiedzenie „musisz zgodzić się, że *p* jest prawdziwe” sugeruje mocniejsze twierdzenie. Analizowanie prawdy (czy też zdania, że *p*) jako consensusu (czy też zdania, że wszyscy muszą zgodzić się, że *p*) wydaje się konceptualnie niefortunne. W praktyce Foucault może być świadom tego, że bycie jawnie za konsensualnością może oznaczać, że jak długo trzeba utrzymywać, że własne stanowisko jest poprawne, tak długo nie jest się w stanie uwierzyć, że ktokolwiek inny mógłby racjonalnie utrzymywać inne stanowisko.

Natomiast bycie przeciw niekonsensualności oznacza tylko tyle, że jeśli spotykamy innych, którzy wydają się mieć radykalnie inne poglądy od naszych, powinniśmy starać się odkryć, dlaczego ta różnica się utrzymuje i czy istnieje wspólna przestrzeń dyskusji. Jednak to negatywne ustępstwo nie niesie z sobą przyznania racji silniejszemu twierdzeniu pozytywnemu, że wszelka dyskusja zakłada z góry w sposób konieczny, że porozumienie między dwiema stronami zakończy się zgodą. Pluraliści uważają, że mogą przystąpić do dyskusji w dobrej wierze nie wierząc w sposób konieczny, że dyskusja problemów społecznych zakończy się jednogłośnie, jednoznaczną oceną empirycznej sytuacji i consensusem co do najlepszego rozwiązania²³.

²¹ David Ingram, *The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*, „The Review of Metaphysics” XLII, 1988, s. 52 (podkreślenie moje).

²² Michel Foucault, *Politics and Ethics: An Interview*, „The Foucault Reader”, op. cit., s. 379.

²³ W *Power/Knowledge* (s. 82), Foucault twierdzi, że krytyka działa poprzez przywracanie „różnicowanej wiedzy, niezdolnej do jednomyślności, która zawdzięcza swoją siłę twardości wszystkiemu tego, co ją otacza”.

Czy zatem Foucault uniknął zarzutu paradoksu? Aby na to pytanie odpowiedzieć, chciałbym przeformułować ten zarzut. Problem praktyczny powstaje wtedy, kiedy pluralizm społeczny zdaje się zakładać z góry, że wspólnota zgodzi się i pozwoli na niezgodę oraz społeczną pluralność, którą preferuje pluralista. Habermasowski „uniwersalista” wnioskuje, że pluralista milcząco zakłada z góry wyższą, pojedynczą wspólnotę, która zezwala na możliwość niezgody między różnymi grupami i kulturami w tej wspólnocie. Uniwersalista wierzy, że istnieje napięcie między, z jednej strony, zakładanym przez pluralistę obrazem społeczeństwa jako irracjonalnego i pozostającego zawsze w stanie wojny z samym sobą oraz, z drugiej strony, milczącym odwołaniem się przez niego do społeczeństwa bardziej racjonalnego, które toleruje niezgodę i zgadza się nie zgadzać. Uniwersalizm wierzy, że jest silniejszy na gruncie moralnym i politycznym od pluralizmu, ponieważ uznaje potrzebę racjonalnej wspólnoty i solidarności. Wyrzeczenie się *consensusu* przez pluralizm wydaje się pociągać za sobą obraz społeczeństwa składającego się ze współzawodniczących ze sobą, głodnych hord, bez żadnej kompensującej legitymizacji którejkolwiek ze współzawodniczących strategii politycznych.

W odpowiedzi na to ważną rzeczą jest powiedzenie, że pluralizm genealogiczny z pewnością nie powinien przeciwstawiać się możliwości społecznej solidarności i wspólnoty. Pluralizm będzie musiał przyznać, że te wartości mogłyby łatwo poradzić sobie z każdą próbą ich zniszczenia. Ale nie musi on tym samym przyznawać, że wartości te są wieczne czy uniwersalne. Solidarność i wspólnota znaczą mało jako uniwersalne abstrakcje i nie są po prostu metaproceduralnymi idealizacjami. Opierają się na fundamentalnych koncepcjach dobra społecznego i są obowiązujące nie w abstrakcji, a tylko w takiej mierze, w jakiej są konkretnie praktykowane. Solidarność i wspólnota nie są zatem wyobrażeniowymi punktami ogniskowania ewolucyjnego procesu uczenia, a są zobowiązujące jedynie w przygodnych, historycznych momentach. Wartości te mogą być najwyższymi osiągnięciami owych przygodnych momentów i mogą służyć za inspiracje dla późniejszych momentów. Lecz nie można ich powtarzać, a niewolnicza imitacja przez późniejszy moment może jedynie prowadzić do reakcyjnej ślepoty na nowe problemy, przed którymi staje ten późniejszy moment.

Powyższa odpowiedź, jak sądzę, jest odpowiedzią, w której stronę Foucault podążał w swoich ostatnich pismach. Wbrew odczytaniu Habermasa, Foucault nie ujmował siebie jako myśliciela kontroświeceniowego, który atakuje „istotne jądro racjonalności”. Foucault sugeruje, że jądro to „w każdym wypadku będzie musiało zostać zacho-

wane”²⁴. Wniosek, jaki wyciągam z tej uwagi jest taki, że dla Foucaulta Habermasowski projekt wytwarzania metateorii racjonalności nie jest tym, co jest potrzebne. Za to potrzebna jest bardziej konkretna praktyka historii krytycznej, to znaczy genealogicznych krytyk specyficznych, konkretnych sposobów, w jakie zostaliśmy podświadomie uspołecznieni.

Foucaultowskie późne studia poświęcone zmianom w *ethosie*, jakie zaszły między czasami greckimi, czasami wczesnego chrześcijaństwa i nowoczesnymi sugerują, że możemy się dowiedzieć, iż nasze obecne rozumienie siebie nie jest ani uniwersalne, ani wieczne. Wcześniejsze rozumienia siebie nie są dla nas alternatywne, ponieważ nie możemy teraz do nich wrócić. Nie są one jednak również gorsze od naszego, jak można by wnioskować z ewolucyjnego modelu Habermasa. Model Habermasa sugerowałby, że wcześniejsze rozumienia siebie uczyły się na swoich błędach i „dojrzały” do rozumienia dzisiejszego. Foucaulta genealogie sugerują, że – przeciwnie – te różne rozumienia siebie są różnymi interpretacjami. Dostrzeżenie, że inni ludzie żyli z powodzeniem przy innych interpretacjach siebie niż interpretacja nasza powinno sugerować, że możemy krytykować godne pożałowania aspekty nas samych, które mogły wydawać się uniwersalne i wieczne. Ujmowanie naszego własnego rozumienia siebie jako interpretację, a nie jako najwyżej rozwinięte przedstawienie siebie pozwala nam rozpocząć krytykowanie go. Samokrytyka jest bardziej prawdopodobna jako rezultat konkretnych genealogicznych historii niż abstrakcyjnych, utopijnych projekcji idealnego, nie narzuconego siłą consensusu.

Foucaulta genealogia etyki jest częścią ogólnego projektu pisanie historii problematyzacji. To znaczy, nie ujmuje on problemów jako wiecznych, czy jako pytań, które trzeba rozwiązać, jeśli tylko myśl ma posuwać się naprzód. W sferze etycznej Foucault chce oznaczyć przejście w tym, co nazywa „substancją etyczną” – centralnym terminie Hegla. Historia etyki będzie zatem historią zmian substancji etycznej (i innych aspektów *Sittlichkeit*, między innymi *mode d'assujettissement*). Kodeks moralny, standardowe czy „uniwersalne” zasady, w ujęciu Foucaulta nie zmieniają się wiele. Jednak w przeciwieństwie do kantystów uważa on, że ten brak zmiany nie nadaje kodeksowi „siły wiążącej”. Wprost przeciwnie, fakt, że nie zmienia się on chociaż zmienia się sens tego, co to znaczy być etycznym („substancja etyczna”), sugeruje, że prawdziwe „spoiwo” etyczne musi zostać znalezione

²⁴ Michel Foucault, *What Is Enlightenment?*, w: *The Foucault Reader*, op. cit., s. 43.

na bardziej konkretnym poziomie niż ten, który bada genealogiczna „historia krytyczna”.

Genealogiczna historia krytyczna substancji etycznej odsuwa więc metodologiczny punkt zainteresowania od postulowania pojedynczej metawspólnoty. Wprost przeciwnie, genealogia ujmuje istoty ludzkie jako uczestniczące naraz w wielu wspólnotach, przy czym każda z owych wspólnot powstaje z innych konkretnych przygodności. Aby krytykować jedną wspólnotę albo zestaw praktyk społecznych nie musimy wyobrażać sobie jakiegoś idealnego stanowiska, które jest niezależne od jakiegokolwiek przygodnego, konkretnego stanowiska. Mówiąc dokładniej, możemy osądzać tę wspólnotę nie z zewnątrz naszego własnego stanowiska (bowiem nie istnieje takie zewnątrz), ale ze stanowiska innych wspólnot, czy innych rozumień siebie, o których wiemy, że są czy też były żywotne. Alexander Nehamas podaje tę „nietzscheańską” argumentację przeciwko Habermasowi szczególnie jasno:

Nabieramy naszych przekonań, naszych pragnień, naszych wartości w różnych czasach, w różnych okolicznościach, z różnych źródeł. Każdy z nas należy do pewnej liczby odmiennych, ale nachodzących na siebie wspólnot, a każda wspólnota ma swoje własne, ale nachodzące na siebie standardy racjonalności – albo też, jeśli Państwo wolicie, standardy komunikacyjnej kompetencji. Nie musimy stać na zewnątrz *wszystkiego* po to, aby krytykować i oceniać standardy i praktyki, „rozum” jakiegokolwiek poszczególniej wspólnoty. Potrzebujemy jedynie miejsca na zewnątrz jej. To miejsce daje nam wiele innych wspólnot, których członkami wszyscy jesteśmy²⁵.

Wniosek

Jeśli genealogia jest żywotną wersją teorii krytycznej, to zachodzą pewne różnice ze sposobem, w jaki teoria budowana jest tradycyjnie. Badanie nie jest już ujmowane jako poszukiwanie pewności, ani nawet jako poszukiwanie międzykulturowej, niezależnej od kontekstu ważności. Jest ono natomiast reinterpretacją tego, co zawsze już jest interpretacją. Zatem metodologicznie te interpretacje krytyczne są wyjaśniane zbyt abstrakcyjnie, jeżeli mówi się o nich, że są głównie przedkładaniem najlepszych argumentów, tak jakby chodziło tylko o proceduralną argumentację od przesłanek do konkluzji. Badania genealogiczne są związane z argumentacją, ale ich cel jest

²⁵ Alexander Nehamas podaje tę argumentację przeciwko Habermasowi recenzując jego książkę, *The Philosophical Discourse of Modernity*, w: „The New Republic”, 198(22), May 30, 1988, s. 34-35.

bardziej podstawowy, to znaczy, polega na znalezieniu nowych de-skrypcji nas samych, które lokują nowe możliwości w naszej sytuacji. Reinterpretacje owe mogą nawet zmieniać to, czym są przesłanki. A zatem, chociaż sama formalna ważność jest zawsze warunkiem koniecznym dobrej interpretacji, nie jest ona jej warunkiem wystarczającym, albowiem dobra interpretacja może zmienić naszą koncepcję tego, o czym mamy argumentować i co oznaczają nasze przesłanki.

Teoria krytyczna ujmowana genealogicznie może demaskować podstawową niesprawiedliwość, ale nie musi usprawiedliwiać tego demaskowania poprzez metodologiczny obraz badania prezentowany przez tradycyjną teorię. Nie musi konstruować siebie jako tej, która odkrywa złudzenia i tworzy ponadczasową, wykraczającą poza kontekst teorię racjonalności, na podstawie której możemy następnie mierzyć obecne społeczeństwo. Istotnie, kiedy jest praktykowana genealogicznie, teoria krytyczna może prezentować się jako oferująca nowe interpretacje. Po drodze może demaskować poprzednie interpretacje. Ponieważ demaskuje się autointerpretacje, demaskowanie poprzez genealogiczną historię krytyczną może być ujmowane nie po prostu w tradycyjnych epistemologicznych terminach jako „odkrywające rzeczywistość”, lecz również modalnie jako „dekonstruujące konieczność”. To znaczy, badania genealogiczne pokażą, że rozumienia siebie, które są uważane za uniwersalne, wieczne i konieczne, mają historię, z jakimś początkiem, a zatem, być może, i z jakimś kresem. Genealogia pokazuje więc, że rozumienia siebie są interpretacjami i może sprawić, iż zaczniemy podejrzewać, że koncepcje siebie, które uważaliśmy za konieczne, są jedynie przygodne. Ujawniając tę przygodność, genealogia umożliwia ludziom spojrzenie na to, w jaki sposób mogliby chcieć być inni niż są. Dlatego w genealogii polityka i filozofia nie są już całkowicie dla siebie nieważne, lecz stają się działaniami wzajemnie się wzmacniającymi.

Przełożył Marek Kwiek

Charles Taylor

Foucault o wolności i prawdzie

Foucault wprowadza w zakłopotanie. Być może na wiele sposobów. Jednak sposób, który chcę tu przebadać jest następujący: niektóre z najciekawszych Foucaultowskich analiz, chociaż wysoce oryginalne, wydają się podążać znanymi już szlakami myśli krytycznej. To znaczy wydają się proponować wgląd w to, co się wydarzyło i w to, czym się staliśmy, proponując zarazem krytykę, a stąd pewne pojęcie dobra niezrealizowanego czy stłumionego w historii, dzięki czemu lepiej rozumiemy jak możemy je uratować.

Jednak Foucault sam odrzuca taką sugestię. Niweczy nadzieję, o ile taką żywiliśmy, że istnieje jakieś dobro, które możemy *a firmować* w wyniku rozumienia, które mogą nam dać owe analizy. I co więcej, Foucault wydaje się stawiać pytanie, czy istnieje coś takiego jak wyjście. To raczej paradoksalne, bo przecież jego analizy wydają się ujawniać *zło*; a jednak chce on dystansować się od sugestii, która zdawałaby się wynikać tu w sposób nieunikniony, że negacja czy przezwyciężenie tego zła promuje dobro.

Mówiąc dokładniej, analizy Foucaulta, jak zobaczymy za moment w szczegółach, zależą w dużej mierze od władzy/dominacji i przebrania/złudzenia. Obnaża on nowoczesny system władzy, która zarazem bardziej przenika wszystko i jest bardziej zdradziecka niż jej poprzednie formy. Jej siła bierze się częściowo z faktu, że nie jest ujmowana jako władza, ale jako nauka, spełnienie czy nawet „wyzwolenie”. Dzieło Foucaulta jest zatem częściowo demaskacją.

Można by sądzić, że we wszystkim tym milcząco założone są dwa dobra, które trzeba ratować, i które owe analizy pomagają ratować: wolność i prawda; dwa dobra, które byłyby mocno ze sobą powiązane przy założeniu, że negacja jednego (dominacja) korzysta w istotnym sensie z negacji drugiego (przebranie). Bylibyśmy z powrotem na znajomym terenie, ze starą, inspirowaną przez oświecenie kombinacją. Ale Foucault zdaje się odrzucać i jedno, i drugie. Idea wyzwalającej prawdy jest głębokim złudzeniem. Nie ma prawdy, której można by być orędownikiem, której można by bronić czy ratować *przed*

systemami władzy. Wprost przeciwnie, każdy taki system definiuje swój własny wariant prawdy. I nie ma ucieczki przed władzą ku wolności, bowiem takie systemy władzy są współmierne ze społeczeństwem. Możemy tylko przechodzić z jednego do drugiego.

Aprzynajmniej właśnie to d a j e s i ę mówić Foucault w takich fragmentach jak poniższy:

(...) wbrew mitowi, którego historia i funkcje wynagrodziłyby dalsze badanie, prawda nie jest nagrodą dla wolnych duchów (...) ani przywilejem tych, którym udało się wyzwolić siebie. Prawda pochodzi z tego świata: jest wytwarzana jedynie mocą licznych form przymusu. I rodzi regularne skutki władzy. Każde społeczeństwo ma swój własny reżim prawdy, swoją „ogólną politykę” prawdy: to znaczy taki typ dyskursu, który akceptuje i sprawia, że funkcjonuje on jako prawdziwy (...)¹

Czy mamy tu do czynienia z pomieszaniem/sprzecznością, czy też z autentycznie oryginalnym stanowiskiem? Odpowiedzi, której pragnę tu udzielić, nie można podać jednym zdaniem, ale z grubsza mówiąc uważam, że mamy tu do czynienia po trosze z jednym i z drugim. Jednak naturę tej kombinacji nie jest łatwo zrozumieć.

I

Chciałbym zbadać to zagadnienie w związku z niektórymi analizami z Foucaultowskich niedawnych prac historycznych, *Nadzorować i karać* oraz *Historii seksualności*². Dla dobrej dyskusji chciałbym wydzielić trzy linie analizy, z których każda sugeruje pewną linię krytyki, albo jest historycznie z nią związana, jednak w których w każdym przypadku Foucault ją odrzuca. Uporządkowałem te analizy w taki sposób, aby wyrastająca z nich argumentacja szła w stronę odrzuceń bardziej radykalnych. To znaczy, na pierwszy rzut oka druga analiza będzie zdawała się proponować rację na rzecz odrzucenia dobrej sugerowanego przez analizę pierwszą; a z kolei analiza trzecia będzie zdawała się proponować rację na rzecz odrzucenia dobrej milcząco zawartego w analizie drugiej; tylko po to, aby została z kolei odrzucona. Albo przynajmniej tak by się wydawało. [...]

¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Pantheon, New York 1980, s. 131.

² Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993; *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

II

Postaramy się podsumować dyskusję owych trzech analiz Foucaulta. Starałem się dotrzeć poprzez nie do punktu, w którym będziemy mogli ujrzeć zerwanie w jego myśli, punkt, który wprawia w załopotanie, w którym przyjmuje on wywodzone od Nietzschego stanowisko neutralności pomiędzy różnymi historycznymi systemami władzy, a tym samym zdaje się neutralizować oceny, które wypływają z jego analiz. W pierwszej analizie przeciwstawia on klasycznej, liturgicznej idei kary nowoczesną ideę „humanitarną”; i odmawia nadania wyższej wartości tej drugiej. Lecz ta odmowa jest w pewnym sensie przesadnie zdeterminowana. Nie wydaje się, aby zależała ona jedynie od podstawowego, nietzscheańskiego stanowiska neutralności, ale również od konkretnego odczytania owego „humanitaryzmu”, który ujmowany jest jako rozrastający się system kontroli.

A zatem mamy drugą analizę, która zdaje się nam dawać wartość ujący powód odrzucenia oceny wyprowadzonej z analizy pierwszej. Lecz ocena, od której to zależy, byłaby czymś podobnym do koncepcji Schillera i teorii krytycznej, wedle której nowoczesny nadzór stłumił naszą naturę i stworzył systemy dominacji człowieka nad człowiekiem, i ocena ta zostaje również odrzucona. Jeszcze raz zdaje się, że mamy do czynienia z przesadnie zdeterminowanym osądem. Nie jest to czysty przypadek nietzscheańskiej neutralności. Bowiem jest jeszcze jeden powód, aby odrzucić całe inspirowane przez romantyzm pojęcie wyzwolenia od dominacji przyrody wewnątrz i na zewnątrz. Właśnie ta ideologia pełnego wyrazu wyzwolenia, szczególnie w związku z życiem seksualnym, jest sama w sobie po prostu strategią władzy. I to jest trzecia analiza.

Dochodzimy zatem do najważniejszego punktu. Co z oceną, która zdaje się płynąć z trzeciej analizy? Dałoby nam to pewne pojęcie wyzwolenia, ale nie poprzez poprawny czy autentyczny wyraz naszej natury. Byłoby to wyzwolenie od całej ideologii takiego wyrazu, a stąd od mechanizmów kontroli korzystających z tej ideologii. Byłoby to wyzwolenie, któremu pomogła przeprowadzona przez nas demaskacja fałszu; wyzwolenie wsparte przez prawdę.

Krótko mówiąc byłoby to coś, co ma pewne analogie z pojęciem wywodzącym się z romantyzmu. Osiągnęlibyśmy wyzwolenie od systemu kontroli, który działa w nas poprzez maski, przebrania i fałszywe preteksty. Działa on wzbudzając w nas pewne rozumienie siebie, pewną tożsamość. Możemy pomóc go częściowo odrzucić demaskując tę tożsamość i sposób jej wszczepiania, a tym samym możemy przestać być współnikami w jego kontroli i kształtowaniu nas samych.

Byłoby to pojęcie wyzwolenia przez prawdę, analogiczne do pojęcia wywodzonego z romantyzmu, ale różniące się tym, że ujmowałoby ono samo pojęcie nas jako posiadających do wyrażania prawdziwą tożsamość jako część *dispositif* kontroli, a nie jako to, co definiuje nasze wyzwolenie.

Oficjalna nietzscheańska pozycja Foucaulta odrzucałaby również takie wartościujące stanowisko. A tutaj przynajmniej mielibyśmy czysty przypadek, w którym odrzucenie nie byłoby przesadnie zdeterminowane, lecz zależałoby wyłącznie od owej pozycji. Lecz czy jest on w stanie to zrobić? Czy naprawdę to robi? Co oznacza robienie tego? To główne pytania pojawiające się w sprawie odrzucenia przez Foucaulta dóbr, które wydają się milcząco zakładane przez jego analizy. I to jest właściwe miejsce do zadawania tych pytań, w którym nie ma żadnych ubocznych rozważań, w którym żadne inne możliwe wartościujące stanowiska nie mącą wody.

Ale czy on to robi? Nawet to nie jest jasne. Są momenty, w których jakieś pojęcie wyzwolenia zdaje się prześwitywać. To prawda (?), że odrzuca on pojęcie wyzwolenia przez prawdę: „La vérité n'est pas libre, ni l'erreur serve”³. Lecz następnie pojawia się aluzja możliwego *point d'appui* dla przynajmniej względnego uwolnienia: „Contre le dispositif de la sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs”⁴. Co mogłoby to dokładnie oznaczać, pragnę przedyskutować później. Tutaj natomiast chcę jedynie wskazać na implikację, że kiedy odrzuciło się fałszywą ideę wyzwolenia przez prawdę własnych naturalnych seksualnych pragnień (*le sexe-désir*), pozostaje coś innego, na czym można je oprzeć. W związku z tym moglibyśmy wspomnieć fragmenty, w których Foucault mówi o potrzebie pewnego rodzaju rewolucyjnej praktyki, która nie reprodukuje po prostu form kontroli istniejących w strukturach, przeciwko którym się buntuje⁵.

Jednak kwestia, którą chciałbym tutaj przebadać, brzmi następująco: czy jest on w stanie to zrobić? Przez co rozumiem: co można spójnie powiedzieć w tej dziedzinie? Po prostu jak sensowne jest stanowisko nietzscheańskie?

Zanim się za to zabiorę, chcę chociaż wspomnieć o innej linii krytyki, którą można by wysunąć przeciwko Foucaultowi, a której

³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, Gallimard, Paris 1976, s. 81 (w polskim wydaniu: „prawda nie jest z natury wolna ani też błąd nie jest zniewoleniem”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 59).

⁴ Ibidem, s. 208 (w polskim wydaniu: „w kontrataku na urządzenie seksualności nie seks-pragnienie ma być punktem oparcia, lecz ciała i przyjemności”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 138).

⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, op. cit., s. 60, 61.

szlakiem nie chcę tu podążać. Analizy Foucaulta są potwornie jednostronne. Ich siłę stanowi wnikliwość i oryginalność w ujawnianiu zazwyczaj zaniedbywanych aspektów. Ich słabością jest fakt, że innym aspektom zupełnie się zaprzecza. Możemy to dostrzec w trzech analizach przywoływanych powyżej.

Wspominałem już przy okazji pierwszej analizy, w jaki sposób Foucault odczytuje powstawanie humanitaryzmu wyłącznie w kategoriach nowych technik kontroli. Rozwojowi nowej etyki życia nie nadaje się żadnego niezależnego znaczenia. Wydaje mi się to zupełnie absurdalnie jednostronne.

W drugiej analizie powstawanie nowych form nadzoru ujmowane jest wyłącznie w jego relacjach z dominacją. Po raz kolejny twierdzą, że jest tu cała kopalnia cennych historycznych intuicji. Foucault wypełnił, jak wspominałem, część tła zakładanego zawsze przez teorię krytyczną, ale nie opracowanego przez nią właściwie. Lecz pominął ambiwalencję owych nowych dyscyplin. Chodzi o to, że nie tylko służyły one systemowi kontroli; przyjęły one również formę autentycznych autodyscyplin, które umożliwiły nowe rodzaje zbiorowego działania charakteryzującego się bardziej egalitarnymi formami uczestnictwa. Nie jest to nowe odkrycie. Jest truizmem obywatelskiej tradycji humanistycznej w teorii politycznej, że wolne instytucje uczestniczące wymagają pewnych wspólnie przyjętych autodyscyplin. Wolny obywatel ma *vertu*, aby chętnie dawać wkład, do dania którego w przeciwnym razie despota by go zmusił, być może, w jakiś inny sposób. Bez tego nie mogą istnieć wolne instytucje. Zachodzi wielka różnica między społeczeństwami, które znajdują swoją spójność poprzez takie wspólne dyscypliny ugruntowane w publicznej tożsamości, i które tym samym pozwalają i wzywają do uczestniczącego działania równych sobie, z jednej strony, a wielością rodzajów społeczeństw, które wymagają łańcuchów rozkazów opartych na niekwestionowanym autorytecie z drugiej strony.

Oprócz różnic moralnych są również różnice w skuteczności, zwłaszcza wojskowej, które przebadał Machiavelli. Nowoczesna historia została ukształtowana przez uderzające przykłady wojska obywatelskiego, poczynawszy od Armii Nowego Modelu po izraelskie siły obronne. To naprawdę zbyt duże zjawisko, aby można je było ignorować.

Chodzi o to, że zbiorowe dyscypliny mogą funkcjonować na oba sposoby, zarówno jako struktury dominacji, jak i jako podstawy wspólnego, zbiorowego działania. Jak również mogą z czasem przesuwać się z jednego funkcjonowania do drugiego. Można argumentować, że niektóre dyscypliny, które pomogły w fundowaniu społeczeństwa opartego na umowie i rządzie we wcześniejszych czasach, które reprezentowały wielki skok naprzód w polityce egalitarnej, służą teraz biurokratycznym trybom nieodpowiedzialnej władzy, któ-

ra podminowuje naszą demokrację. Uważam, że wiele jest w tym prawdy. I niewątpliwie uczucie, że coś takiego się właśnie odbywa, dodaje na pierwszy rzut oka wiarygodności Foucaultowskiej analizie. Jednak po zastanowieniu się możemy zobaczyć, że jego pojęcie nowoczesnej władzy pozbawia nas możliwości zrozumienia tego procesu.

Dzieje się tak dlatego, że nie uda nam się zrozumieć nowoczesnej biurokratyzacji, jeśli nie dostrzeżemy, w jaki sposób zbiorowe dyscypliny mogą funkcjonować zarówno na rzecz, jak i przeciwko despotycznej kontroli. Grożąca degeneracja nowoczesnych demokracji masowych jest prześlizgnięciem od jednego z tych kierunków do drugiego. Nigdy nie zobaczymy, co się dzieje, jeżeli będziemy myśleć, że dyscypliny mają swoje wyłączne historyczne i społeczne znaczenie w formach dominacji.

Czar Foucaulta bierze się częściowo z tego, że jest on *terrible simplificateur*. Jego poparcie dla odwróconego aforyzmu Clausewitza, który uświadamia nam, że polityka to wojna prowadzona innymi środkami⁶, może w pewnych sytuacjach zrodzić nowe intuicje. Ale czynienie z niego swojego podstawowego aksjomatu w badaniu nowoczesnej władzy jako takiej pomija zbyt wiele. Opozycja Foucaulta między starym modelem władzy, opartym na wszechwładzy/posłuszeństwie, a nowym modelem opartym na dominacji/ujarzmieniu pomija wszystko to, do czego w historii Zachodu pobudzał obywatelski humanizm czy analogiczne ruchy⁷. A oznacza to olbrzymią część tego, co jest charakterystyczne dla naszej cywilizacji. Bez tego zaś w swojej conceptualnej zbroi zachodnia cywilizacja i społeczeństwa stają się niezrozumiałe, tak jak są niezrozumiałe z tego względu dla tak wielu Rosjan (takich jak Sołżenicyn).

W trzeciej analizie Foucault z pewnością ma trochę racji w twierdzeniu, że pożądaniu seksualnemu nadano w cywilizacji zachodniej wyjątkowe znaczenie, i to w samych próbach kontrolowania, neutralizowania i wychodzenia poza nie. Ma z pewnością rację wskazując na chrześcijańskie tego korzenie. I znowu, możemy docenić siłę tezy, że w jakiś sposób spowodowano, że przywiązujemy wielką wagę do naszego erotycznego życia i spełnienia w tej kulturze, większą niż może ono znieść. Jednak rozumienie tego po prostu w kategoriach technik kontroli pomija korzenie tkwiące w teologiach/etykach codziennego życia, w chrześcijańskiej trosce o jakość woli, co sam

⁶ Ibidem, s. 90. Zob. również *Histoire de la sexualité*, op. cit., vol. 1, s. 123.

⁷ Model wszechwładzy w *zamierzeniu* ma radzić sobie z buntem przeciwko despotycznej władzy i powstawaniem instytucji przedstawicielskich. Lecz w gruncie rzeczy może on jedynie oświetlić swój aspekt Locke'owski. Aspekt obywatelski i humanistyczny właśnie nie może zostać pokazany w terminach, kto komu wydaje rozkazy. Pojęcie wszechwładzy nie może zostać prosto włączone do tej formy myśli.

Foucault słusznie uznaje za podstawę⁸. A sprowadzanie całego zachodniego, postromantycznego starania się o ocalenie siebie do artefaktu takiej techniki kontroli graniczy z absurdem. Istotnie jest prawdą, że chęć dania wyrazu swojej prawdziwej naturze może stać się mechanizmem kontroli, i Foucault może podać tu swoje intuicje. Jednak tak samo jak w przywoływanym powyżej przypadku biurokratyzacji, pozbawiamy się tu zdolności rozumienia stawiania się, jeżeli od początku rozumiemy, że zasadniczo jest ono kontrolą.

III

Mniej interesuje mnie jednak wykuwanie tej linii krytyki, a bardziej zobaczenie, co w tym obszarze można w sposób spójny powiedzieć. Uważam, że ostatecznie stanowisko Foucaulta jest niespójne, ale umyka to uwadze, ponieważ punkty, w których popada ono w sprzeczność, są źle zidentyfikowane jako nowe i głębsze sformułowania tego, co wielu uznałoby za cenne intuicje. Chciałbym przebadąć to pod trzema względami.

1

Po pierwsze, idea władzy bez podmiotu. Jest tu kilka interesujących idei, z których dwie są szczególnie ważne dla niniejszej dyskusji. Po pierwsze, Foucault rezygnuje ze starego modelu, w którym władza polega na tym, że jedna osoba (grupa) sprawuje wszechwładną kontrolę nad drugą; w którym jedni wydają rozkazy, a inni słuchają, jedni narzucają swoją wolę innym. Jest ona zazwyczaj ujmowana jako jedna relacja obok innych – społecznych, ekonomicznych, rodzinnych, seksualnych – w ramach których ludzie stoją naprzeciw siebie, warunkowani przez innych i ich warunkujący, ale od nich inni. Władza, która interesuje Foucaulta, wprost przeciwnie, jest wewnętrzna w stosunku do owych innych relacji. Można by powiedzieć, że jest dla nich konstytutywna, że formy dominacji są wbudowane w samo rozumienie wspólnego działania, czy poszukiwanych dóbr, czy czegośkolwiek, co formuje istotę tej mikrorelacji⁹. A zatem relacja lekarz-pacjent jest definiowana przez założone wspólne dobro, konstytuowa-

⁸ Michel Foucault, „London Review of Books”, 21 May – 3 June 1981, s. 5.

⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., vol. 1, s. 123-4.

ne przez stanowisko pomocnika ze strony profesjonalisty i uznanie potrzeby ze strony pacjenta. Jednak owe dochodzenie razem do wspólnego dobra jest nieodłączne od stosunku władzy, ufundowanego na tym, że jeden wie, a ten drugi okazuje przemożne zainteresowanie tym, aby zasięgnąć rady. Stosunek siły jest integralną częścią tak zdefiniowanego wspólnego celu.

Jest to stosunek władzy, lecz nie można go pojąć wedle modelu Hobbesa. Rzadko zdarza się, aby lekarz mógł/chciał dać upust swojej arbitralnej i niepohamowanej woli na pacjencie. Obie strony ogranicza poczucie wspólnego rozumienia, wspólnego działania. Jednak w jego ramach ze strony lekarza ma miejsce dominacja.

Pozwala nam to zrozumieć inną różnicę w stosunku do modelu Hobbesa: często w tego rodzaju sytuacji poddawani dominacji pomagają w podporządkowaniu siebie. Często interioryzują normy wspólnego działania; chętnie się poddają. Są całkowicie nieświadomi stosunku dominacji. Przykładem Foucaulta jest ideologia seksualnego wyzwolenia, w której bawimy się mimo woli techniką kontroli, nawet jeżeli „pozwalamy temu wszystkiemu ujawniać się”.

A możemy tu również dostrzec, w jaki sposób ten rodzaj stosunków może pozwalać na odwrócenie ról. Niekoniecznie istnieje ciągła w czasie tożsamość dominujących i zdominowanych. Na przykład w dziewiętnastym wieku wokół kontroli seksualności dziecka ukonstytuował się zespół składający się z ojca, matki, wychowawcy i lekarza. Pierwotna relacja umieszcza na szczycie lekarza, proponującego „radę” rodzicom, którzy z kolei kontrolują swoje dzieci. Lecz później podstawą, na której kwestionuje się seksualność dorosłego, jest relacja psychiatry i dziecka¹⁰.

Lecz Foucault stawia również drugą tezę pod rubryką władzy bez podmiotu, tezę o relacjach mikrokontekstów i makrokontekstów władzy. Nie jest do końca jasne, jak brzmi ta teza, ponieważ jest ona formułowana w nieco inny sposób w różnych miejscach. Jednak najbardziej odważnym sformułowaniem jest chyba następujące: „*que le pouvoir vient d'en bas*”¹¹. Wydaje się, że oznacza to, iż nie możemy mieć nadziei na wyjaśnienie lokalnych „*rapports de forces*” w kategoriach jakiegś globalnej relacji dominujących i zdominowanych. Nie oznacza to powiedzenia, że może nie być identyfikowalnych klas czy grup, które byłyby „u góry” czy „na dole” w danym momencie. Musimy jednak wyjaśnić ten podział w kategoriach kombinacji, zwierania szeregów, wzajemnych skutków, przeciwieństw, efektów ubocznych

¹⁰ Ibidem, s. 131.

¹¹ Ibidem, s. 124 (w polskim wydaniu: „władza pochodzi z dołu”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 85).

etc., które mikrokonteksty dominacji wytwarzają na sobie i między sobą. Czy też, może lepiej, musimy pozwolić na relację okrężną, w której wielkie zwieranie szeregów, skonkretyzowane, powiedzmy, w instytucjach politycznych czy wojskowych, zarówno wynika jak i rodzi następstwa pośród mikro-„rapports de forces”¹².

Wielkie strategie makrokontekstów – państwa, klasy rządzącej czy czegokolwiek – tworzą konteksty, w których mikrorelacje pojawiają się, modyfikują czy reprodukują, jednocześnie dostarczając głębi i punkt zaczepienia owym wielkim strategiom. A zatem zamiast mówić, że władza pochodzi z dołu, powinniśmy powiedzieć, że istnieje nieskończona relacja wzajemnego warunkowania się pomiędzy kontekstami globalnymi i mikrokontekstami.

Celem, w który wymierzona jest ta teza Foucaulta, jest w sposób oczywisty marksizm, mimo że odrzuca on wraz z nim model Hobbesowski. Błędem jest uznawanie relacji opozycji na jednym poziomie za podstawowe w wyjaśnianiu. Tak właśnie czyni marksizm. To globalna walka klasowa i jej konieczności są używane do wyjaśniania sposobu, w jaki ludzie zmagają się w mikrokontekstach rodziny, fabryki, stowarzyszeń zawodowych etc. Szeroko akceptowany jest pogląd, że powinniśmy wyjaśnić, na przykład, zamykanie szalonych w szesnastym wieku czy też represyjne zainteresowanie dziecięcą seksualnością w dziewiętnastym wieku w kategoriach wymagań stawianych przez rodzącą się mieszczańską ekonomię. Foucault to odrzuca. Relacja była raczej taka, że owe konteksty dominacji rozwijały się na swój sposób, a następnie zostały przejęte i wykorzystane przez makrokontekst dominacji. Zostały „skolonizowane i były utrzymywane przez globalne mechanizmy i cały system państwa”, w którym hegemonia należała do mieszczaństwa¹³.

Jak dotąd wszystko jasne. Zaiste, moglibyśmy czuć pokusę, aby powiedzieć: jak dotąd wszystko prawdziwe. Lecz oto trzecia teza, którą Foucault wydaje się również wysuwać. Być może oto jest jej dobre sformułowanie: „que les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives”¹⁴. Tym, co Foucault zdaje się tutaj afirmować, oprócz szczególnie świadomego celu, do którego dążą podmioty w swoim danym kontekście, jest fakt, że dostrzegalna jest strategiczna logika samego kontekstu, ale nie może być ona przypisana komukolwiek jako jego plan, jako jego świadomy cel. Jak to

¹² Ibidem, s. 131-2.

¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, op. cit., s. 99-101.

¹⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., vol. 1, s. 124 (w polskim wydaniu: „stosunki władzy mają zarazem charakter intencjonalny i niesubiektywny”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 85).

ujmuje w *Power/Knowledge*, mówiąc o pisanej przez siebie historii, „spójność takiej historii nie wywodzi się z ujawnienia projektu, ale z logiki stojących naprzeciw siebie strategii”¹⁵.

Strategie bez projektów; byłyby to dobra formuła opisująca historiografię Foucaulta. Oprócz strategii jednostek, które są ich projektami, istnieje strategia kontekstu. Całe ukonstytuowanie i podtrzymanie nowoczesnego systemu kontroli i dominacji stanowi tu przykład. Foucault mówi o jego wzroście i samopodtrzymaniu w terminach strategicznych. Mówi o władzy korzystającej z różnych forteli, czy też pewnych punktów wsparcia. A zatem opisując odwrócenia, które występują wtedy, kiedy władza i opór wobec niej przejmują instrumenty drugiej strony, podaje on następujący przykład:

Władza blokowana w ciało jest wystawiona na kontratak ze strony tego samego ciała. Czy przypominacie sobie panikę instytucji ciała społecznego, lekarzy i polityków, na pomysł niezalegalizowanego współmieszkania [*l'union libre*], czy szerokiego prawa do aborcji? Lecz wrażenie, że władza tutaj słabnie i drży jest w istocie nieprawdziwe; władza może się tu wycofać, zreorganizować swoje siły, blokować się gdzie indziej (...) i w taki sposób bitwa trwa nadal¹⁶.

Pojęcie strategii globalnych jest zasadnicze dla odwrócenia przez Foucaulta tezy Clausewitza, że jesteśmy w stanie ciągłej wojny. To nie zwykły banał, że między jednostkami jest wiele walk i rywalizacji. To teza, że rozgrywa się ciągła walka przekraczająca kontekst, w który jesteśmy wszyscy złapani. Użycie terminu „strategia” przez Foucaulta przywraca mu pełną, pierwotną, etymologiczną siłę.

To jednak właśnie ta trzecia teza nie ma sensu w wersji Foucaulta. Podkreślam ostatnie zdanie, bowiem zupełnie mylne byłoby powiedzenie, że żadna teza tego rodzaju nie ma sensu. Wprost przeciwnie, możemy pomyśleć o dobrych przykładach, kiedy ma sens przypisywanie historii „celowości bez celu”, albo przynajmniej przypisywanie logiki zdarzeniom pozbawionym projektu. Przyjrzyjmy się niektórym modelom po to, aby zobaczyć, czego wymaga taki rodzaj wyjaśniania.

(a) Możemy rozpoznać pewną celowość w działaniach ludzi, w których ich motywacja i cele są nie potwierdzone czy może są niepotwierdzalne. Przykładem byłaby Dostojewskiego (głęboka, jak sądzę) analiza nowoczesnego terroryzmu politycznego w kategoriach projektowanej nienawiści do siebie i odpowiedzi na poczucie pustki. Cele te nie tylko nie są potwierdzone, one nie mogły być potwierdzone bez podkopania całego przedsięwzięcia, które uzależnione jest w sposób kluczowy od poczucia, że działa się na podstawie czysto polityczno-strategicznym rozważań. Ale mogłyby one wyjaśnić pewne systemowe cechy terroryzmu lepiej niż otwarcie wyznawane cele.

¹⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, op. cit., s. 61.

¹⁶ Ibidem, s. 56. Wyjaśnienie wyboru słowa blokowanie – zob. Tadeusz Komendant, *Postłowie tłumacza do Nadzorować i karać*, op. cit., s. 381 (uwaga tłumacza).

(b) Następnie teorie niezamierzonych, ale systemowych konsekwencji, takie jak teorie „niewidzialnej ręki”, teorie, w których sytuacja jest konstytuowana w taki sposób, że indywidualne decyzje muszą wiązać się w pewien systemowy sposób. Najbardziej znanym przykładem jest Marksa (złośliwe) ujęcie kapitalizmu w teorii niewidzialnej ręki. Struktura kapitalistycznej ekonomii jest taka, że jednostkowe decyzje muszą wiązać się z coraz większą polaryzacją, pauperyzacją mas, koncentracją kapitału, spadającą wydajnością i tak dalej.

(c) Istnieją teorie niezamierzonych konsekwencji, które dotyczą wyników zbiorowego działania, a nie tylko kombinacji indywidualnych działań. Jako przykład można podać pewien wzór w leninowskiej polityce, mocą którego możliwość decentralizacji i ruch w stronę uczestnictwa jest coraz bardziej ograniczony. Jest to konsekwencja niezamierzona z początku przez partie leninowskie, lecz być może dałoby się pokazać, że wynika ona nieuchronnie z ich modelu mobilizacji mas, która systematycznie kończy się na niszczeniu podstaw zdecentralizowanej władzy. Tragedia polegałaby na tym, że ruch nakierowany na wyzwolenie i radykalną demokratyzację kończy na tym, że niszczy je jeszcze bardziej efektywnie niż poprzednie reżimy.

Cytuję tu te typy i przykłady, aby zilustrować moją główną tezę, która głosi, że celowość bez celu, aby była zrozumiała, wymaga pewnego rodzaju wyjaśnienia. Niezaplanowana systematyczność musi być powiązana z celowością działania sprawców w taki sposób, który byłibyśmy w stanie zrozumieć. Jest to wymóg, któremu starają się sprostać powyżej podane rodzaje wyjaśniania. Racją dla tego wymogu jest fakt, że tekst historii, który staramy się wyjaśnić, składa się z celowego ludzkiego działania. Tam, gdzie istnieją wzory tego działania, które nie są celowe, musimy wyjaśnić, dlaczego działanie przeprowadzane w ramach jednego celowego opisu rodzi również inny, niezaplanowany opis. Musimy pokazać, w jakich relacjach ze sobą pozostają te dwa opisy. Strategiczny opis nie może po prostu pozostać niezwiązany, nie mieć nic wspólnego z naszymi świadomymi celami i projektami.

Błędem jest myślenie, że jedyną czytelną relacją między jakimś wzorem a naszymi świadomymi celami jest relacja bezpośrednia, w której owego wzoru świadomie pragniemy. To przeszkoda, która dotarła do nas z klasycznych, kartezjańsko-empirycznych poglądów na umysł. Foucault słusznie ją wyśmiewa: „ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité” (tzn. *du pouvoir*)¹⁷. Jednak nie można tego mylić z wymogiem eksplanacyjnym naszkicowanym powyżej. Z pewnością nie jest tak, że wszystkie wzory wynikają ze świadomego działania, ale trzeba sprawiać, aby wszystkie wzory były w stosunku do niego czytelne.

¹⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, op. cit., s. 125 (w polskim wydaniu: „Nie rozglądamy się za sztabem generalnym, który by jej nadawał racjonalny kierunek”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 85).

Foucault nie tylko nie spełnia tego wymogu; trudno dostrzec, w jaki sposób mógłby go spełniać bez porzucania tej czy innej części deklarowanego przez siebie stanowiska. Moglibyśmy wyjaśnić konstytuowanie się rosnącego systemu technik kontroli, gdybyśmy mogli rozumieć go (wedle modelu (a)) jako realizującego (w dużej mierze nie potwierdzone) cele pewnej grupy. Lecz tego Foucault nie mógłby uczynić nie powracając do swojej drugiej tezy, wedle której nie istnieje priorytet wyjaśniania w kategoriach interesu jakiejś dominującej klasy. System musi powstawać z mikrokontekstów, w których ludzie działają i reagują. Byłoby nawet gorzej dla jego stanowiska, gdyby „grupa”, której interesy czy cele były motorem zmian, była utożsamiana z całym społeczeństwem; bowiem wtedy uważano by zmiany za w dużej mierze wykute przez siebie i mógłby powstać problem z interpretowaniem ich jako relacji *dominacji*. Taka sama trudność z drugą tezą Foucaulta wyklucza wyjaśnienia w oparciu o model (c), w terminach niezamierzonych konsekwencji zbiorowego działania (które samo mogłoby być motywowane częściowo niepotwierdzonymi celami).

Po to, aby w tym przypadku trzymać się drugiej tezy, potrzebowalibyśmy pewnego ujęcia w ramach modelu (c), w którym mikrorelacje wiążą się w sposób systemowy. Nie mówię, że czegoś takiego nie można znaleźć, jednak czuję się zagubiony, gdy mam powiedzieć choćby tylko gdzie powinno się zacząć go szukać. A Foucault nie czuje nawet potrzeby rozpoczynania poszukiwań.

Nie oznacza to powiedzenia, że jest jakaś trudność z drugą tezą Foucaulta z zasady. Wprost przeciwnie, jest – rzecz jasna – mnóstwo aspektów życia społecznego, w których ta wzajemna gra mikropraktyki i globalnych struktur, każda z nich niosąca z sobą (w dużej mierze niezamierzone) konsekwencje dla drugiej strony, jest poprawnym modelem eksplanacyjnym. Problem powstaje jedynie wtedy, kiedy połączy się go z Foucaulta bardzo mocnymi roszczeniami do systematyczności, w idei, że rozważa się przenikające strategie, które warunkują bitwę w każdym mikrokontekście, że „władza” może „wycofać się” czy też „zreorganizować swoje siły”. Mogą być one połączone poprzez ujęcie tego, jak działania systemowo łączą się z pewnym modelem typu (b). Lecz Foucault nawet tego nie próbuje. Zostawia nas z dziwnym rodzajem Schopenhauerowskiej woli nieugruntowanej w ludzkim działaniu¹⁸.

¹⁸ Hacking w „New York Review of Books”, 14 May 1981, dostrzegł już Schopenhauerowskie alikwoty w tytule pierwszego tomu *Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*. Lecz nawet Schopenhauer nie wystarczyłby jako teoretyczne tło dla Foucaulta, bowiem dałoby ono ujęcie w naszej „naturze”. Musi on być bardziej wymijający.

Jednym z najważniejszych powodów, dla których Foucault nie odczuwa potrzeby przedstawienia tutaj takiego ujęcia, jest zamęt wokół rzekomej „śmierci subiektywności”, jaki dotknął republikę ludzi pióra w ostatnich dziesięcioleciach. Miał on swoje epicentrum w Paryżu. Foucault miał w nim swój udział¹⁹. Hacking chwala go za to, że wyszedł poza starą koncepcję subiektywności, która wymagała, aby wszelka celowość w historii miała swojego nosiciela²⁰.

Zamęt ten bierze się stąd, iż nie widzi się, że nie tylko może, ale wręcz musi istnieć coś pomiędzy totalnym subiektywizmem, z jednej strony, utrzymującym, że nie istnieją żadne niezaplanowane wzory w historii, a dziwnym schopenhaueryzmem bez woli, w którym pozostawia nas Foucault z drugiej strony. Szeroko rozgrywa się odkrycie (w które strukturaliści włożyli dużo wysiłku, aby stało się modne), że każdy akt, aby miał sens, wymaga stojącego za nim języka praktyk i instytucji; i że podczas gdy będzie poszczególny cel, do którego dąży się w owym akcie, te jego cechy, które dotyczą strukturalnego zaplecza, nie będą przedmiotami jednostkowego celu. Fakt, że moje deklaracje z tego artykułu czynione są w języku pozbawionym fleksji nie ma nic wspólnego z moim postanowieniem, a wiele wspólnego z faktem, że środkiem wyrażania mojej myśli jest angielszczyzna (i tak naprawdę również tego nie wybierałem).

Nikt nie może zaprzeczyć, że jest to bezcenny punkt, który trzeba mieć na uwadze w badaniach nad władzą. Całkowita jałowość poglądu popularnego jakiś czas temu w amerykańskich naukach politycznych, że można analizować władzę w kategoriach zdolności A do sprawiania, że B robi coś, czego inaczej by nie zrobił, czy coś podobnego, jest jego ilustracją. Podejście to jest jałowe, ponieważ akty władzy są bardzo heterogeniczne; absolutnie nie dają się opisywać w takim homogenicznym medium kulturowo neutralnych poczynąń. Władza publiczności nad gwiazdą pragnącą aprobaty jest całkowicie niewspółmierna z władzą generała, która jest niewspółmierna z władzą wybranego ministra, a ta z kolei z władzą guru itd. Władza może być rozumiana jedynie w kontekście; a jest to druga strona tezy, że konteksty z kolei mogą być rozumiane jedynie w relacji z tym rodzajem władzy, która je konstytuuje (teza Foucaulta).

Ale wszystko to nie oznacza, że nie istnieje taka rzecz jak wyjaśnianie powstawania i upadku owych kontekstów w historii. Wprost przeciwnie, jest to jedno z głównych zadań historiografii. I to jest kwestia, o której mówiliśmy w związku z Foucaulta systemem nowo-

¹⁹ Ten zbiór doktryn nazywany jest czasem „strukturalistycznym” czy „poststrukturalistycznym”, ale chęć przekroczenia subiektywności wychodzi daleko poza ludzi utrzymujących taki czy inny model strukturalistyczny. Foucault jest tu dobrym przykładem.

²⁰ Ian Hacking, *New York Review of Books*, op. cit., s. 35.

czesnych technik kontroli. Jak on powstaje? Rzecz jasna, nie wyjaśnia się tego z a p r o j e k t o w a n i e m przez jakiegoś wielkiego złego człowieka/złą klasę (kto kiedykolwiek sugerował coś tak absurdalnego?), ale trzeba to wyjaśnić, to znaczy powiązać tę systematyczność z celowym ludzkim działaniem, w którym on powstał, i które zaczął kształtować. Tego pytania nie można uniknąć mówiąc o wyższości struktury nad jej elementem, języka nad aktem mowy. Chcemy wiedzieć, dlaczego język powstaje.

Zaiste, dla celów takiego diachronicznego wyjaśnienia możemy kwestionować czy powinniśmy mówić o wyższości języka nad aktem. Jest to relacja popadająca w błędne koło. Struktury działania czy języków utrzymują się dlatego, że są stale odnawiane w działaniu/mowie. I to właśnie w działaniu/mowie nie udaje się ich utrzymać, tam ulegają zmianie. To niesamowity truizm, ale emanująca z Paryża w ostatnich dekadach mgła sprawia, że konieczne jest trzymanie się tego kurczowo jak latarni morskiej w ciemności. Przyznać absolutną wyższość strukturze ma dokładnie tak mało sensu jak równy i przeciwny błąd subiektywizmu, który przyznawał absolutną wyższość działaniu, jako pewnego rodzaju totalnemu początkowi.

Pomaga to wyjaśnić, dlaczego Foucault czuje, że może unikać tego zagadnienia; ale nie pomaga wyjaśnić, dlaczego czuje taką potrzebę. Dotykamy tutaj kwestii jego motywacji, którą chciałbym przesunąć na później (jeśli w ogóle odważę się ją podjąć). Tymczasem kieruję się ku drugiej kwestii, w której istnieje niespójność.

2

„Władza” bez „wolności” czy „prawdy”: czy naprawdę może istnieć analiza korzystająca z pojęcia władzy, która nie zostawia miejsca na wolność czy prawdę? Stawiałem już pytanie, czy Foucault n a p r a w d ę pozbywa się wolności (część II powyżej). Lecz ta niepewność wypowiedzi jest po prostu symptomem, jak sądzę, głębszego problemu. Program nietzscheański na tym poziomie nie ma sensu.

Dzieje się tak z samej natury takich pojęć jak „władza” czy „dominacja”. To prawda, nie wymagają one, abyśmy mieli jeden podmiot, który narzuca swoją wolę innym. Istnieje mnóstwo sposobów, w jaki władza może być wpisana w sytuację, w którą złapani są i dominujący, i zdominowani. Pierwszy może ujmować siebie w dużej mierze jako podmiot wymagań szerszego kontekstu; drugi może uważać, że narzucane mu wymagania emanują z natury rzeczy. Tym niemniej pojęcie władzy czy dominacji wymaga pewnego pojęcia przymusu narzuconego komuś poprzez proces w jakiś sposób powiązany z ludzkim działaniem. W przeciwnym razie termin ów traci całe swoje znaczenie.

„Władza” w takim sensie, w jakim widzi ją Foucault, ściśle powiązana z „dominacją”, nie wymaga dokładnie oznaczonego sprawcy, wymaga jednak ofiary. Nie może być, że się tak wyrażę, „zbrodnią bez ofiar”. Być może ofiary również ją sprawują, również czynią z innych ofiary. Ale władza wymaga celów²¹. Coś musi być narzucane komuś, jeśli ma mieć miejsce dominacja. Być może ta osoba również pomaga w narzucaniu jej sobie, ale wtedy musi być w to wpłątany element oszustwa, złudzenia, fałszywych pretekstów. W przeciwnym razie nie byłoby jasne, dlaczego to narzucenie miało być w jakimkolwiek sensie ćwiczeniem dominacji²².

Lecz oto coś jest narzuceniem jedynie wobec zaplecza moich pragnień, zainteresowań, celów. Jest narzuceniem tylko wtedy, jeśli doprowadza w nich do jakiegoś uszczerbku, jeśli jest frustrujące, uniemożliwia ich spełnienie, czy też może nawet sformułowanie. Jeśli jakaś zewnętrzna sytuacja czy działanie powoduje we mnie zmianę, która w żaden sposób nie leży na drodze do jakiegoś takiego pragnienia/celu/chęci/zainteresowania, to nie ma powodu do tego, aby mówić o ćwiczeniu władzy/dominacji. Weźmy na przykład zjawisko pozostawiania śladu. Również w życiu człowieka istnieje ono do pewnego stopnia. Ogólnie lubimy takie artykuły spożywcze, które zaspokajały nasz głód, takie, którymi byliśmy karmieni jako dzieci w naszej kulturze. Czy jest to znak „dominacji” naszej kultury nad nami? Słowo to straciłoby cały swój użyteczny zarys, nie miało by już swojej wyrazistości, gdybyśmy pozwolili mu na tak szerokie wędrówki.

Co więcej, pragnienie/cele itd. muszą mieć jakieś znaczenie. To, co trywialne, nie jest tu istotne. Jeżeli coś uniemożliwia mi działanie zgodnie z drobną preferencją, jaką mam w stosunku do pasty do zębów w paski, a nie bez pasków, to nie jest to poważne ćwiczenie władzy. Kształtowanie mojego życia przez „narzucenie” pod tym względem nie znalazłoby się w analizie władzy.

Foucault uznaje to w swojej tezie, wedle której nie ma władzy bez „oporu”²³. Natomiast czasami jest dramatycznie świadom siły i barbarzyństwa narzucania. Popatrzmy na fragment poświęcony wiedzy, ale ilustrujący jej bliskie związki z władzą: „jej [tnz. wiedzy] rozwój nie jest związany z konstytuowaniem i afirmacją wolnego podmiotu:

²¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, op. cit., s. 98. „[Jednostki] są nie tylko jej [władzy] niestosownym czy zgadzającym się celem: są one również elementami jej artykulacji”. A to oznacza, że są one celami.

²² Wskazałem powyżej, jak nieostrożny jest Foucault w kwestii granicy, na której samodyscypliny wolności odróżnia się od dyscyplin dominacji. Wszystko zależy od tego, czy i w jaki sposób są one narzucane.

²³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., vol. 1, s. 125-7; *Power/Knowledge*, op. cit., s. 142 (w polskim wydaniu: „tam, gdzie jest władza, istnieje też opór”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 86).

raczej tworzy postępowe zniewolenie jego instynktownej przemocy. Podczas gdy religie domagały się niegdyś ofiar z ciał, obecnie wiedza wzywa do eksperymentowania na nas samych, wzywa nas do ofiary z podmiotu wiedzy²⁴.

Lecz oznacza to, że „władza” należy do semantycznego pola, z którego nie można wykluczyć „prawdy” i „wolności”. Ponieważ jest powiązana z pojęciem narzucania na nasze istotne pragnienia/cele, nie może być oddzielona od pojęcia pewnej względnej rezygnacji z tego ograniczenia, od niepowstrzymanego spełnienia tych pragnień/celów. Ale właśnie to łączy się z pojęciem wolności. Zaiste, mogą istnieć wszelkiego rodzaju argumenty, dlaczego w pewnych sytuacjach z pewnych narzuceń po prostu nie można zrezygnować. Istnieją przeszkody obiektywne i pewne przeszkody bardzo głęboko leżące w historycznej sytuacji człowieka. Ale nie o to chodzi Foucaultowi. Pragnie on zdyskredytować jako w jakiś sposób opartą na nieporozumieniu samą ideę wyzwolenia od władzy. A ja argumentuję, że władza, w jego rozumieniu, nie ma sensu bez przynajmniej idei wyzwolenia. Można następnie pokazać, że ściśle określone wyzwolenie, definiowane w danym kontekście jako negacja władzy tam sprawowanej, nie jest z takiego czy innego powodu wykonalne. Lecz jest to kolejne, zupełnie inne zagadnienie, do którego Foucault nawet nie podchodzi.

Teza Foucaultowska wymaga połączenia ze sobą faktu, że każdy zbiór instytucji i praktyk tworzy zaplecze naszego działania podejmowanego w ich ramach, i które są w tym sensie nieusuwalne w momencie, w którym angażujemy się w ten rodzaj działania, oraz twierdzenia, że różne formy władzy są istotnie konstytuowane przez różne kompleksy praktyki po to, aby sformułować nieuprawnioną konkluzję, że w danym zbiorze praktyk może nie być milcząco zawartego pytania o wyzwolenie od władzy. Nie tylko istnieje możliwość częstego przemieszczania się między jednym zbiorem praktyk a drugim, nawet w ramach danego zbioru poziom i rodzaj narzucenia mogą się różnić. Foucault milcząco lekceważy obie te możliwości, pierwszą z powodu fundamentalnie nietzscheańskiej tezy, która jest podstawowa dla jego dzieła: przejście od jednego kontekstu do drugiego nie może być ujmowane jako wyzwolenie, bowiem nie istnieje wspólna miara narzucania jednego i narzucania drugiego kontekstu. Chcę się tym zająć w następnej części (części 3 poniżej). Lekceważy on również drugą możliwość, z powodu swojego uproszczonego i globalnego pojęcia nowoczesnego systemu kontroli i dominacji, o czym już wspominałem.

²⁴ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford, 1977, s. 163; cytowane w niepublikowanym tekście Marka Philpa.

A zatem „władza” wymaga „wolności”. Ale wymaga również „prawdy” – jeśli chcemy dopuścić, tak jak Foucault, że możemy współpracować przy naszym własnym ujarzmianiu. W rzeczy samej, kluczową cechą nowoczesnego systemu kontroli jest to, że sprawia on, iż zgadzamy się i współdziałamy w imieniu prawdy, czy też wyzwolenia naszej natury. Jeśli chcemy na to pozwolić, to „prawda” jest pojęciem zasadniczym, ponieważ narzucenie postępuje tutaj poprzez potajemne pograżanie nas w złudzeniu; postępuje ono dzięki przebraniom i maskom; postępuje zatem dzięki fałszowi. „C'est à la condition de masquer une part importante de lui-même que le pouvoir est tolérable. Sa réussite est en proportion de ce qu'il parvient à cacher de ses mécanismes. Le pouvoir serait-il accepté s'il était entièrement cynique? Le secret n'est pas pour lui de l'ordre de l'abus: il est indispensable à son fonctionnement”²⁵. Maski, fałsz nie mają sensu bez odpowiadającego im pojęcia prawdy. Prawda jest tutaj wywrotowa w stosunku do władzy: znajduje się po stronie znoszenia narzuć, po stronie tego, co właśnie nazwaliśmy wyzwoleniem. Foucaultowskie pojęcie władzy wymaga dla swojego sensu nie tylko korelatywnych pojęć prawdy i wyzwolenia, ale nawet standardowego połączenia pomiędzy nimi, które czyni prawdę warunkiem wyzwolenia. Mówić o władzy i chcieć odmówić miejsca „wyzwoleniu” i „prawdzie”, jak również połączeniu między nimi, to mówić niespójnie. I to jest w rzeczy samej powód, dla którego Foucault zdaje się przeczyć sobie we fragmentach, które cytowałem powyżej (w części II). Nie wpada on po prostu na te sformułowania, które pozwalają na możliwość wyzwolenia i to, istotnie, wyzwolenia ufundowanego na pozbyciu się złudzeń, obrony ufundowanej na „les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance”²⁶. Jest do nich d o p r o w a d z o n y przez przyjęte przez siebie sprzeczne stanowisko²⁷.

²⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., vol. 1, s. 113 (w polskim wydaniu: „władzę można ścierpieć pod warunkiem, że zamaskuje swą znaczącą część. Jej powodzenie jest proporcjonalne do ilości mechanizmów, jakie zdoła ukryć. Czy całkowicie cyniczna władza byłaby możliwa do zaakceptowania? Sekretność nie mieści się w jej przypadku w rzędzie nadużyć, gdyż jest nieodzowna dla jej funkcjonowania”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 78).

²⁶ Ibidem, s. 208 (w polskim wydaniu: „ciała, przyjemności, wiedzę – w ich wielorakości i możliwości oporu”, *Historia seksualności*, op. cit., s. 138).

²⁷ Rzecz jasna zachodzi pytanie, czy Foucault nie próbuje zdecydować się na jedno i na drugie przy swoim pojęciu oporu ufundowanym na „les corps et les plaisirs”, na czymś zupełnie nieartykułownym, nie na rozumieniu nas samych, czy na artykulacji naszych pragnień/celów. Ale czy to ma sens? Czy możemy „fair valoir contre les prises du pouvoir les corps et les plaisirs (...)” (ibidem) nie artykułując ich sobie, i afirmując prawdę tej artykulacji przeciwko zdradliwym roszczeniom systemu kontroli? Nie wiem, w jaki sposób moglibyśmy. Foucault zdaje się tu mówić naraz dwoma kącikami ust.

3

I wreszcie, wydaje się, że ostateczna podstawa odrzucenia przez Foucaulta „prawdy” i „wyzwolenia” jest nietzscheańska. Nie jest to cały Nietzsche; jest go wiele więcej, i nie wszystko jest współmierne z tą jego częścią. Ale przynajmniej w *Wiedzy radosnej* znajdujemy doktrynę, którą Foucault zdaje się czynić swoją; nie istnieje porządek ludzkiego życia, czy sposób, w jaki żyjemy, czy też ludzka natura, do których można by się odwołać po to, aby osądzić czy ocenić różne sposoby życia. Istnieją jedynie różne porządki narzucane na pierwotny chaos, biorące się z ich woli mocy. Foucault jest zwolennikiem zarówno relatywistycznej tezy wynikającej z tego poglądu, wedle której nie można rozsądzać między formami życia/myśli/wartościowania, jak również idei, że owe różne formy niosą z sobą narzucanie władzy. Idea „reżimów prawdy”²⁸ i ich bliskiego powiązania z systemami dominacji jest głęboko nietzscheańska. W relacji tej Foucault ujmuje prawdę jako podporządkowaną władzy. Chciałbym przywołać ten fragment w pełniejszej wersji jeszcze raz:

Każde społeczeństwo ma swój własny reżim prawdy, swoją „ogólną politykę” prawdy: to znaczy takie typy dyskursu, które akceptuje i sprawia, że funkcjonują one jako prawdziwe; mechanizmy i instancje, które umożliwiają odróżnienie twierdzeń prawdziwych od fałszywych, środki, za pomocą których każde z nich jest sankcjonowane; techniki i procedury przyznające wartość nabywaniu prawdy; status tych osób, których obowiązkiem jest mówienie tego, co liczy się jako prawdziwe²⁹.

Jeśli jest tak w ogóle (jeśli jest to tak prawdziwe?), to jest tak nawet zdecydowanie bardziej w naszym społeczeństwie:

Nie może istnieć wykonywanie władzy bez pewnej ekonomii dyskursów prawdy, które funkcjonują poprzez to połączenie i na jego podstawie. Jesteśmy wystawieni na wytwarzanie prawdy przez władzę i możemy wykonywać władzę wyłącznie poprzez wytwarzanie prawdy. Jest tak w każdym społeczeństwie, ale sądzę, że w naszym relacja między władzą, prawem i prawdą jest zorganizowana w wysoce specyficzny sposób. (...) Powiedziałbym, że jesteśmy zmuszeni do wytwarzania prawdy władzy, której domaga się nasze społeczeństwo, której potrzebę odczuwa, aby funkcjonować: m u s i m y mówić prawdę; jesteśmy zmuszeni czy skazani na przyznawanie się do prawdy czy na jej odkrywanie. Władza nigdy nie kończy swojego przesłuchania, swojej inkwizycji, swojej rejestracji prawdy; instytucjonalizuje, profesjonalizuje i nagradza jej poszukiwanie. W ostatecznej analizie, musimy wytwarzać prawdę tak, jak musimy wytwarzać bogactwo ...³⁰.

Ta relatywność prawdy w odniesieniu do reżimu oznacza, że nie możemy wznosić jej sztandaru przeciwko naszemu własnemu reżi-

²⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, op. cit., s. 131.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 93.

mowi. Nie może istnieć taka rzecz jak prawda niezależna od swojego reżimu, chyba że będzie to inny reżim. A zatem wyzwolenie w imię prawdy mogłoby być jedynie podstawieniem jednego systemu władzy w miejsce istniejącego, tak jak istotnie nowoczesny bieg historii podstawiał techniki kontroli w miejsce królewskiej wszechwładzy, która dominowała w siedemnastym wieku.

Stanowisko to dość łatwo sformułować bez ogródek, ale trudno – czy też jest to niemożliwe – tak naprawdę włączyć je do logiki własnego analitycznego dyskursu, jak starałem się pokazać w części 2. „Prawda” wytwarzana przez władzę również okazuje się jej „maskami” czy przebraniami, a tym samym nieprawdą. Idea wytwarzanej czy narzucanej „prawdy” w sposób nieunikniony umieszcza to słowo w cudzysłowie i otwiera przestrzeń jakiejś prawdy poza cudzysłowem, takiej prawdy, na przykład, którą pokazują zdania demaskujące władzę czy którą pokazują zdania tłumaczące ogólną teorię relatywności w stosunku do reżimu (paradoks).

Musi być jakieś miejsce na bunt/opór, wspomagany przez demaskowanie, w takim stanowisku jak stanowisko Foucaulta, i on to dopuszcza. Ale ogólna teza o relatywności nie dopuszcza wyzwolenia poprzez przekształcanie stosunków władzy. Z powodu relatywności przeniesienie z jednego reżimu do drugiego nie może być wzrostem prawdy czy wolności, ponieważ jedno i drugie jest redefiniowane w nowym kontekście. Są one niewspółmierne. A z powodu Nietzscheańskiego pojęcia prawdy narzuconej przez reżim władzy, Foucault nie jest w stanie wyobrazić sobie transformacji wyzwalających w ramach pewnego reżimu. Reżim ten jest całkowicie utożsamiany ze swoją narzucaną prawdą. Demaskowanie może go tylko destabilizować; nie możemy tą drogą wywołać jego nowej, stabilnej, bardziej wolnej, mniej zakłamanej formy. Foucaulta nietzscheańska teoria może być podstawą jedynie całkowicie monolitycznych analiz; i to właśnie widzieliśmy powyżej w nierozpoznananiu przez niego ambivalencji nowoczesnych dyscyplin, które stanowią podstawy zarówno dominacji, jak i władzy nad sobą.

A zatem, dla niego, demaskowanie może być jedynie podstawą pewnego rodzaju lokalnego oporu w ramach reżimu. W rozdziale piątym tomu *Power/Knowledge* Foucault mówi o odbudowywaniu ujarzmionej i lokalnej wiedzy przeciwko ustanowionej dominującej prawdzie. Używa zwrotu „powstanie ujarzmionej wiedzy”³¹. Świadczy sam o swojej podstawowej idei: nie chodzi o nową formę, jedynie o pewnego rodzaju ruch oporu, zbiór destabilizujących działań, zawsze specyficznie lokalnych, w ramach formy dominującej. Jednym

³¹ Ibidem, s. 81.

z paradygmatów historycznych Foucaulta zdają się być zamieszki i powstania, które odbywały się w dawnych reżimach na niektórych miejscach egzekucji. Plebejski opór jest tu pewnego rodzaju modelem.

Niewątpliwie błędem byłoby postrzeganie plebsu jako stałego gruntu historii, ostatecznego celu wszystkich podbojów, zawsze tłącego się centrum wszystkich buntów. Niewątpliwie plebs nie jest rzeczywistym bytem socjologicznym. Jednak istotnie zawsze jest coś w ciele społecznym, w klasach, grupach i samych jednostkach, co w jakimś sensie umyka stosunkom władzy, coś, co w żaden sposób nie jest mniej czy bardziej uległą czy reaktywną pierwotną materią, lecz jest raczej ruchem odśrodkowym, odwróconą energią, rozładowaniem. Z pewnością nie ma czegoś takiego jak „jeden” plebs; istnieje raczej, jak gdyby, pewna plebejska cecha czy aspekt. Plebs istnieje w ciałach, w duszach, w jednostkach, w proletariacie, w burżuazji, ale istnieje wszędzie tam w różnorodności form i zakresów, energii i nieredukowalności. Miara plebsu jest nie tyle to, co stoi poza stosunkami władzy, co raczej ich granica, ich druga strona, ich kontruderzenie, które na każdy krok władzy odpowiada ruchem uwolnienia³².

Widzimy przynajmniej część motywacji stojącej za poparciem lokalnych powstań. Foucault jest głęboko podejrzliwy w stosunku do „globalnych, totalitarnych teorii”³³, które twierdzą, że proponują całościowe rozwiązanie naszych bolączek. Celem, jak to musi być w świecie zamieszkiwanym przez Foucaulta, jest w istocie rzecz jasna marksizm. I można żywić sporo sympatii dla takiej reakcji w obliczu destrukcji poczynionej przez takie globalne schematy rewolucyjne. Wiele trzeba powiedzieć na lewicy na rzecz polityki, która pozostaje blisko tego, co lokalne, blisko przeżytego doświadczenia, przyjmowanych spontanicznie przez różne grupy aspiracji. Jednak samo w sobie nie skłania to do przyjęcia nietzscheańskiego modelu prawdy, z jego relatywizmem i monolitycznymi analizami. Nie musimy rozbijać na kawałki całej koncepcji tylko dlatego, że niektóre roszczenia do prawdy są nie do przyjęcia.

Coś jeszcze popycha Foucaulta w stronę nietzscheanizmu. Myślę, że ujawni się to, jeśli spróbuję zabrać się za centralne zagadnienie związane z tym stanowiskiem. Co pomija ta kombinacja relatywizmu pomiędzy formami i ich monolityzmu? Pomija ona – czy też może lepiej, blokuje – możliwość zmiany form życia, którą można by ujmować jako ruch w stronę większej akceptacji prawdy – a stąd

³² Ibidem, s. 137-8. Owa idea oporu politycznego bez pozytywnej, nowej wizji jest analogiczna do pojęcia oporu wobec dominującej seksualności opartego na zasadniczo nieartykułowanych „ciałach i przyjemnościach”. W obydwu przypadkach powstaje pytanie, czy Foucault może korzystać z obydwu możliwości naraz. Czy istnieje plebejski opór, który nawet nie wskazuje na alternatywny model, nawet jeśli z jakiegoś powodu nie może zostać zrealizowany w praktyce? A jeśli istnieje, jeżeli naprawdę możemy znaleźć bezmyślne powstania w historii, to czy one naprawdę proponują nam modele naszego politycznego działania?

³³ Ibidem, s. 80.

również, w pewnych warunkach, ruch w stronę większej wolności. Lecz aby rozumieć zmianę w tych kategoriach musimy ujmować te dwie formy jako współmierne; forma przed zmianą i forma po zmianie nie mogą być ujmowane jako niewspółmierne uniwersa. W jaki sposób może to mieć miejsce?

Patrząc biograficznie, widzimy przykłady przez cały czas. Po długim okresie napięcia i zamieszania zrozumiałem, że tak naprawdę kocham A albo że tak naprawdę nie chcę podjąć się tej pracy. Widzę obecnie, patrząc wstecz, że obraz mnie samego jako całkiem wolnego i niezaangażowanego miał na mnie jedynie powierzchowny wpływ. Nie odpowiadał głębokiej aspiracji. Jedynie stał na drodze uznania przeze mnie głębi mojego zaangażowania w stosunku do A. Czy też, obraz kariery, który ta praca ujawniła, który wydawał się przedtem tak potężny, tak niekwestionowalny, okazał się modelem narzucałym przez moje otoczenie, którego jednak nie mogę tak naprawdę zaaprobować.

Co umożliwia te biograficzne zmiany poglądów/życia, które wydają się być krokami ku prawdzie? Nasze poczucie siebie, poczucie naszej tożsamości, tego, czym jesteśmy. Ujmuję tę zmianę jako odkrycie tego, czym jestem, tego, co naprawdę ma dla mnie znaczenie. I właśnie dlatego nie ujmuję jej jako pewnego rodzaju zmiany charakteru, co mogłaby, na przykład, spowodować lobotomia. Widzę ją raczej jako krok ku prawdzie (czy też lepiej to ujmując, jako krok wyprowadzający z błędu), a nawet w pewnych warunkach jako rodzaj wyzwolenia.

Czy nie ma niczego porównywalnego w polityce/historii? Jest, bo przecież istnieją zmiany, które uruchamiają to, czym staliśmy się jako społeczeństwo, jako cywilizacja, które są przez to usprawiedliwione. Amerykańscy rewolucjoniści wzywali swoich rodaków do powstania w imię wolności, które definiowały ich sposób życia (ironicznie jako Anglików). Roszczenie tego typu jest zawsze kontestowane (byli torysi, byli lojaliści, jak dobrze wiadomo tam, skąd pochodzę). Ale czy jest ono ze swej natury nie do przyjęcia? Czy jest ono zawsze pozorowane? Foucault chciałby, abyśmy w to wierzyli.

Jednak wydaje mi się jasne, że mamy tu do czynienia z jakąś rzeczywistością. Staliśmy się czymś w zachodniej cywilizacji. Nasz humanitaryzm, nasze pojęcie wolności – zarówno osobistej niezależności, jak i zbiorowego samorządzenia – pomogły nam zdefiniować podzielaną przez nas polityczną tożsamość; i to taką, która jest głęboko zakorzeniona w naszych bardziej podstawowych, pozornie niepolitycznych rozumieniach: tego, co to znaczy być jednostką, osobą jako bytem obdarzonym „wewnętrznymi” głębinami – wszystkimi cechami, które wydają nam się fundamentalnymi, prawie biologicznymi własnościami istot ludzkich, tak długo, jak długo powstrzymujemy

się przed patrzeniem na zewnątrz i doświadczaniem szoku napotykać inne kultury. Oczywiście, spieramy się o te elementy naszej tożsamości; nie są one starannie i zdecydowanie wyartykułowane raz na zawsze, lecz są obiektem nieprzerwanej, rewidującej walki. Jeszcze gorzej, nie jest je łatwo ze sobą pogodzić – wolność niezależności trudno połączyć z wolnością samorządzenia, jak tego wciąż doświadczamy – a zatem walczymy między sobą w imieniu nie dających się pogodzić, doniosłych spraw. Ale wszystkie one dla nas się liczą. Żadnej z nich nie można po prostu odrzucić w politycznej walce. Walczymy o interpretacje i doniosłe sprawy, nie możemy ich lekceważyć. One definiują nam ludzkość, politykę.

Oznacza to, że możemy spojrzeć na ten rodzaj zmiany opisany przez Foucaulta, między siedemnastowiecznymi karami a karami naszymi, w sposób, który sprawi, że będą one częściowo niewspółmierne. Nieprzypadkowo jesteśmy potomkami i dziedzicami ludzi, którzy tak torturowali Damiensa. Powstawanie nacisku, jaki kładziemy dzisiaj na wagę życia, było obecne już wtedy, w tej chrześcijańskiej cywilizacji. Jedną z ważnych cech ich świata, która sprawiała, że działali w tak inny sposób, było ich poczucie przynależności do porządku kosmicznego, w którym umieszczone zostało państwo. Jednak tej różnicy nie można widzieć wyłącznie w relatywistycznym świetle. Jednym z powodów, dla których nie jesteśmy już w stanie wierzyć w tego rodzaju porządek, jest postęp naukowego rozumienia przyrodniczego świata w naszej cywilizacji, o którym mamy wszelkie powody sądzić, że reprezentuje istotny przyrost prawdy. Przynajmniej niektóre wymiary „odczarownia”, które pomagają kształtować nowoczesną kulturę, reprezentują postęp na drodze do prawdy. W takiej mierze, w jakiej zmiana ta jest skuteczna, jesteśmy w stanie rozumieć naszą różnicę w stosunku do nich jako zmianę, którą mieszkańcy zachodniego chrześcijaństwa przeszli pod wpływem mocniejszej dawki prawdy.

Oczywiście, to nie w s z y s t k o. Możemy również dostrzec straty. W rzeczy samej, być może najlepiej powinno się interpretować Foucaulta jako tego, kto przedstawił dokumentację niektórych z owych strat. Przyrost nowoczesnej kontroli wiązał się pod pewnymi względami z dehumanizacją, niezdolnością rozumienia i odpowiadania na niektóre kluczowe cechy kontekstu człowieka, te, które są tłumione przez stanowisko bezkompromisowego rozumu instrumentalnego. Właśnie dlatego jest tyle złego samopoczucia w naszej cywilizacji: tyle jęczenia i mozolnej pracy po to, aby odzyskać to, co zostało utracone, przez cały okres od czasów romantycznych po niedawne bitwy o ekologię. Lecz chodzi o to, że zarówno poczucie zysku, jak i straty zależą od porównywalności, od rozumienia przez nas naszej tożsamości, tego, co dzisiaj pełniej realizujemy czy też co zdradzamy i okaleczamy.

Zyski i straty nie mówią całej historii. Istnieją również elementy nieporównywalności. Rzeczywistość historii jest pomieszana i znajduje się w nieładzie. Problem polega na tym, że Foucault zbyt ją uporządkowuje, zamieniając w serię hermetycznie zamkniętych, monolitycznych reżimów prawdy, w obraz, który jest tak odległy od rzeczywistości jak najbardziej łagodna, wigowska perspektywa gładkiego poszerzania wolności. Monolityzm i relatywizm to dwie strony tej samej monety. Obie są równie konieczne, aby stworzyć całkowitą nieporównywalność pośród zmian historii.

Monolityczny relatywizm Foucaulta wydaje się możliwy do przyjęcia tylko o tyle, o ile przyjmie się perspektywę osoby z zewnątrz, spojrzenie z Syriusza; albo być może wyobrazi się siebie jako duszę w Platońskim micie o Er. Czy chcę urodzić się w chińskiej dynastii Sung, czy być poddanym Hammurabiego z Babilonu, czy też być dwudziestowiecznym Amerykaninem? Bez uprzedniej tożsamości nie mógłbym zacząć wybierać. Wcielają oni niewspółmierne dobra (przynajmniej zanim podejmiemy się jakiegoś głębokiego studium porównawczego, a być może nawet i potem). Lecz nie jest to moja/nasza sytuacja. Stałiśmy się już czymś. Pytania o prawdę i wolność mogą się nam pojawiać w transformacjach, jakie przechodzimy albo projektujemy. Krótko mówiąc, mamy historię. Żyjemy w czasie, który nie jest zwyczajnie ograniczony do teraźniejszości, ale jest istotnie powiązany z przeszłością, która pomogła nam zdefiniować naszą tożsamość, i z przyszłością, która po raz kolejny poddaje ją w wątpliwość.

Istotnie w swoich głównych pracach, takich jak *Les Mots et les choses* i *Nadzorować i karać*, Foucault brzmiał tak, jakby wierzył w to, że jako historyk, mógłby nigdzie nie stać, nie identyfikując się z żadną z *epistemai* czy żadną ze struktur władzy, których nadejścia i odejścia bezosobowo bada. Były jednak znaki wskazujące na to, że nie miało to być jego ostatnie słowo. Wydawało się, że Foucault miał zamiar opracować w mających się ukazać publikacjach swoją własną koncepcję dobrego życia.

Z pewnych wskazówek³⁴ można wnioskować, że wydawałaby się ona oparta, jak można się spodziewać, na odrzuceniu całej idei, wedle której posiadamy głęboką jaźń czy naturę, którą musimy rozszyfrować. Foucault uważa, że to chrześcijaństwo wprowadziło ten fałszywy zwrot do zachodniej kultury. Tam, gdzie starożytna „troska o siebie”

³⁴ Zob. nowe rozdziały w drugim wydaniu książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1983.

dotyczyła stwarzania i opanowywania siebie, tam chrześcijańska duchowość zajmowała się raczej czystością i wyrzeczeniem. „Od tej chwili jaźń nie była już czymś, co się stwarza, ale czymś, czego należy się wyrzec i co należy rozszyfrować”³⁵.

Projekt Foucaulta wydaje się powrotem do tych starożytnych źródeł, ale nie po to, aby je ponownie ożywić – nawet gdyby było to możliwe, uważa on, że niejedno trzeba krytykować w kulturze starożytnej z innych powodów – lecz jako do punktu wyjścia innej linii rozwojowej. Doprowadziłoby nas to do koncepcji dobrego życia jako pewnego rodzaju stwarzania siebie, powiązanego w ten sposób ze starożytną „estetyką egzystencji”³⁶, która uczyniłaby z życia dzieło sztuki. „(...) [P]odstawowym dziełem sztuki, którym trzeba się zająć, głównym obszarem, do którego trzeba przyłożyć wartości estetyczne, jest sam człowiek, jego życie, jego egzystencja”³⁷.

Zrozumiałby jest sposób, w jaki Foucault, z punktu widzenia tego rodzaju etyki, powinien chcieć zdystansować się od sztandarów „wolności” i „prawdy”, bowiem to one były kluczowymi kategoriami w odrzucanym przez niego poglądzie, wedle którego powinniśmy ujawniać naszą prawdziwą naturę czy głęboką jaźń. Zrozumiałe jest również pokrewieństwo z Nietzschem w nacisku kładzionym na stwarzanie siebie. Ale w żaden sposób nie zmniejsza to paradoksu związanego z próbą całkowitego uniknięcia tych kategorii. Zaiste, oferując nam nowy sposób przyswajania naszej historii, i ratując nas przed rzekomym złudzeniem, że zagadnienia głębokiej jaźni są w jakiś sposób nieuniknione – co nam Foucault otwiera jeśli nie prawdę, która uwalnia nas, abyśmy mogli stwarzać siebie?

Być może Foucault przed swoją nagłą i przedwczesną śmiercią podążał w kierunku uwolnienia swojego stanowiska od tego paradoksu, otwarcie związanego z niemożliwą próbą stanięcia nigdzie. Być może wolno nam ujmować jego ostatnie dzieła jako krok w stronę własnych początków i potwierdzenie ich, jako identyfikację tych momentów, w których początki te ginęły czy były niewidoczne (powstanie chrześcijańskiej duchowości) i definicję tego, co musimy przekreślić, aby uratować to, co wymaga uratowania³⁸.

Są dwa takie zagadnienia, które warto poddać pod przyszłą dyskusję:

³⁵ Ibidem, s. 248.

³⁶ Ibidem, s. 251.

³⁷ Ibidem, s. 245.

³⁸ Michel Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., tom drugi, *Użytek z przyjemności* i tom trzeci, *Troska o siebie*.

(1) Czy naprawdę możemy do takiego stopnia wyjść poza tożsamość, którą rozwinęliśmy w zachodniej cywilizacji, abyśmy mogli odrzucić wszystko to, co przychodzi do nas wraz z chrześcijańskim rozumieniem woli? Czy możemy odrzucić całą Augustyńską tradycję duchowości?

(2) Zakładając, że istotnie możemy ją odrzucić, czy wynikająca stąd estetyka egzystencji jest tak zachwycająca?

Trudno te pytania rozdzielić, a jeszcze trudniej na nie odpowiedzieć. Znajdują się one jednak pośród najbardziej fundamentalnych pytań, jakie rodzi godne podziwu dzieło Michela Foucaulta.

Przełożył Marek Kwiek

II. Głosy polskie

Il libro è in vendita

Jacy moglibyśmy być?

1. Sugestia funkcjonalnego uwarunkowania podmiotu w kontekście systemu „stosunków władzy”

«Sugestia», słowo użyte przeze mnie powyżej, nie oznacza wyrażonego bezpośrednio pomysłu Michela Foucault. Idzie tu natomiast o moją własną propozycję «analitycznego» wyłuszczenia pewnego, dość istotnego, jak mi się zdaje, sposobu myślenia obecnego w jego twórczości. On sam, jeśli czegoś nie przeoczyłem, lekceważąco raczej traktował tzw. analizę logiczną rozumowań, a w szczególności rozumowania opatrzonego przeze mnie mianem wyjaśniania funkcjonalnego, zaś tym samym analizę tego rodzaju dotyczącą uwarunkowania stwierdzanego przez *eksplanans* wymienionego wyjaśniania: uwarunkowania funkcjonalnego właśnie. Nawiasem mówiąc, jego dystans wobec ulubionych zajęć anglosaskiej filozofii analitycznej (nauki) był (i pozostaje zresztą) zjawiskiem typowym dla reprezentowanego przezeń francuskiego środowiska intelektualnego. Trafnie też (i raczej chyba z ukontentowaniem) stwierdza: „Wszyscy wiedzą, że we Francji mało jest logików, ale pojawia się tam znaczna liczba historyków nauki. Wiadomo również, że zajęli oni poważne miejsce w filozofii instytucjonalnej jako wyrażający ją badacze oraz nauczyciele jej”¹.

¹ M. Foucault, 1994, t. 4, s. 763. Cytuję fragment ostatniego autoryzowanego (w r. 1984) tekstu Foucaulta (ukazał się po raz pierwszy w r. 1985, zatytułowany *La vie: expérience et la science*) nie tyle w tym celu, aby pokazać, że uważał on «francuską» historię nauki za kontrpropozycję względem analitycznej filozofii nauki („logiki”), popularnej w świecie anglosaskim, ile po to, by przy okazji podać kilka informacji użytecznych dla uchwycenia pewnego źródła niektórych rysów charakterystycznych myśli Foucaultdiańskiej czy nawet obecnej sytuacji intelektualnej francuskiej filozofii. Nie jest tak, że zdominowała ją całkowicie w latach powojennych niemiecka myśl filozoficzna („trzej H.” – Hegel, Husserl i Heidegger oraz «hermeneuci podejrzeń» – Marks, Nietzsche i Freud); przytoczony powyżej tekst poświęcony jest specyficznie «francuskiej» historii nauki G. Canguilhema oraz płynącym z niej inspiracjom. Foucault był uczniem Canguilhema i przejął zapewne od niego zainteresowanie dla kategorii

Jakkolwiek nie można żadną miarą powiedzieć, że Foucault *explicitie* charakteryzował kiedykolwiek podmiot ludzki jako zjawisko uwarunkowane funkcjonalnie ze strony odpowiedniego systemu, czy – mówiąc równoważnie – dające wyjaśnić się w swych cechach konstytutywnych w sposób funkcjonalny z perspektywy tego systemu (nie oznaczałoby to jeszcze głośniejszej „śmierci podmiotu”, skądinąd „odwołanej” chyba na koniec przez niego), uważam, iż wiele jego stwierdzeń zawartych w *Surveiller et punir. Naissance de la prison*² daje się nie najgorzej rozumieć w kategoriach tego uwarunkowania (wyjaśniania). Dodałbym jednak, iż idzie tu o rozumienie względne w dwojakim sensie. Po pierwsze – dla porządku odnotujmy tę mniej istotną okoliczność – można sobie wyobrazić mnóstwo ludzi, którzy doskonale «rozumieją» tekst prezentowany w *Nadzorować i karać* (czują, że świetnie go rozumieją), ale zaserwowanie im stosownych, sformułowanych w kategoriach uwarunkowania funkcjonalnego, eksplikacji dotyczących tego tekstu zbiloby ich całkiem z tropu. Sytuacja ta zasługuje co najmniej na komentarz: wielu lu-

rozwijanych przez biologię w trakcie jej dziejów. Ściślej: przejął od swego mistrza powody filozoficzne tego zainteresowania. Główny z nich reasumuje tak oto: biologia zajmuje się fenomenem życia; „(...) na najbardziej podstawowym poziomie życia mamy do czynienia z gram kodowania i dekodowania, które stwarzają miejsce dla niepewności; ma ona – nim wystąpi choroba, brak czy zwyrodnienie – postać możliwej perturbacji, jakiejś «pomyłki». Granicznie ujęte życie jest w swej istocie czymś, co podatne jest na błąd. Być może od faktu tego czy raczej tej możliwości podstawowej trzeba oczekiwać wytłumaczenia okoliczności, iż problem anomalii przetacza się przez wszystkie dziedziny biologii”.

Tak postrzeganą perspektywę biologiczną aplikuje Foucault do swego wcześniej podjętego przedsięwzięcia radykalnego przekształcenia tradycyjnej problematyki humanistycznej, z problemem podmiotu na czele. (Sławna formuła „zmierzchu podmiotu”, którego sens próbuje doprecyzować, może nawet zakwestionować, a przynajmniej złagodzić – w okresie pisania drugiego i trzeciego tomu swej *Historii seksualności*, żywo przypomina pod pewnym względem *Consciousness Explained* D. C. Denetta, jakkolwiek dystans oddzielający sposób myślenia amerykańskiego filozofa analizującego Darwinowską teorię ewolucji oraz neurologię od stylu argumentacji ucznia Canguilhema jest ogromny). W każdym razie wspomnianej aplikacji towarzyszy do końca Foucaultowi idea: „(...) trzeba przystać na to, że błąd jest korzeniem, z którego wyrastają twory ludzkiej myśli i jej historia” (s. 775).

Zauważę jeszcze, iż przywiązanie do przytoczonej powyżej idei prowadzi myśliciela francuskiego do konkluzji, które dzięki temu dają się łatwiej tłumaczyć jako efekty odwoływania się do faktycznie utrzymywanego przez biologię (w opozycji do fizyki) wyobrażenia uwarunkowania funkcjonalnego (nie funkcyjnego, właściwego fizyce nowożytnie!). Co prawda, dwa ostatnie tomy *Historii seksualności* przekształcają rozważaną ideę w taki sposób, że zmusza to nas do poważnej rewizji owego tłumaczenia.

² Polski przekład tej książki ukazał się u nas pod tytułem: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*; przełożył i posłowiem opatrzył T. Komendant, Wyd. ALETHEIA – SPACJA, Warszawa 1993. W dalszym ciągu będę odwoływał się do tego cennego przekładu.

dziom eksplikacje «logiczne» danego tekstu raczej przeszkadzają w «rozumieniu» go niż pomagają. Jest to sytuacja doskonale znana miłośnikom analitycznej filozofii (nauki). Dociekanie źródeł owej sytuacji nie jest tu nam potrzebne.

Po drugie wszelako, idzie o sprawę znacznie istotniejszą z punktu widzenia kwestii podjętej w tym artykule: eksplikacja w kategoriach uwarunkowania funkcjonalnego sedna myśli Foucaultowskiej nie najgorzej, jak się rzekło, przydaje się do jej względnego rozumienia «analitycznego» w przypadku dzieła *Nadzorować i karać*; niewiele również mniej jest eksplikacja ta użyteczna, kiedy rozważamy podjęte jeszcze w latach sześćdziesiątych przez autora *Archeologii wiedzy* badania procesu „medykalizacji szaleństwa” jako procesu uwarunkowanego przez „stosunki władzy”³. Różnica wchodząca tu w grę polegałaby na tym tylko, że dostrzegalna wcześniej u Foucaulta eliminacja, «funkcjonalistyczna» powiedzmy, pojęć humanistyki tradycyjnej, od stosowanego w niej pojęcia podmiotu poczynając, uzyskiwała znacznie szerszy zakres swych pozytywnych aplikacji w *Nadzorować i karać* niż w *Historii szaleństwa*⁴ oraz – być może – wyraźnie uniezależniła się od inspiracji strukturalistycznych. Ale oto nastąpiło na koniec coś, co zdaje się zasługiwać na modną w dzisiejszej historii filozofii ostatniego stulecia nazwę «zwrotu»: odnosiłby się on w tym przypadku do Foucaulta z ostatnich ośmiu lat jego życia (1976-1984).

³ „Relations de pouvoir” Foucaulta tłumaczę jako «stosunki władzy», co nie jest bynajmniej bezdyskusyjne. Pomijając odrębną kwestię „pouvoir” – «władzy», usprawiedliwić chciałbym następująco me tłumaczenie „relations” jako «stosunków»: (1) skoro Foucault stronił, jak się już rzekło, od „logiki”, pojmującej «relację» jako konstrukcję budowaną (na szereg alternatywnych formalnie sposobów) w ramach teorii mnogości (sam zresztą rozumiem tak «relację»), tedy nie można dziwić się, że z pewnością rozumie swe „relations” inaczej niż czyni to teoria mnogości (wyraźnie zawężyła pod pewnym względem zakres pojęcia teoriomnogościowego i chyba – z drugiej strony – pod pewnym względem poszerza go), a wobec tego nie mogę myląc tłumaczyć „relations” Foucaulta jako «normalnych» relacji; (2) zapewne Foucault, mówiąc o swych „relations”, ma mniej więcej na myśli to, co Hegel czy Marks mieli na myśli, kiedy pisali o bytach tradycyjnie określanych w polskich tłumaczeniach ich tekstów jako „stosunki”. Dobrze więc, pozostawmy przy «niejasnych» tradycyjnych „stosunkach”; nie warto zaprządać uwagi łaskawego Czytelnika fatygującą go ich «analizą» odrębną.

⁴ Oczywiście Foucault, jako autor *Archeologii wiedzy* czy *Historii szaleństwa*, miał również na względzie eliminację tradycyjnego słownictwa humanistyki (od tradycyjnego «podmiotu» poczynając), ale: (1) dopiero w *Nadzorować i karać* zamiar jego nabrał pełnego rozmachu i skryształizował się najbardziej przejrzysto, co daje się zauważyć najlepiej wówczas chyba, gdy ujmuje tam «zwykle» rozumienie podmiotu jako narzucony jednostkom pomysł „chytrego rozumu” reprezentowanego przez „stosunki władzy”; tutaj też (2) „stosunki władzy” (czy „władza”, jak chętnie mówi po prostu) zdają się najsilniej podporządkowywać sobie, funkcjonalnie właśnie, „powiązania komunikacyjne” oraz kompetencje w zakresie działania instrumentalnego.

Ów Foucault przeszedł stopniowo na stanowisko, w kontekście którego podjął problematykę marginalnie już tylko dającą się objaśnić za pomocą kategorii uwarunkowania funkcjonalnego. Wyznam, że głównie ta właśnie okoliczność skłoniła mnie do opatrzenia funkcjonalnego rozumienia dzieł Foucaulta kwalifikacją «względne» (co do stopnia jego adekwatności, gdy weźmie się pod uwagę całokształt tych dzieł), a także – do uważniejszej refleksji nad twórczością myśliciela francuskiego z lat ostatnich. Artykuł niniejszy próbuje właśnie odnotować pewne fragmenty rzeczowej refleksji.

Ponieważ korzystać będę w dalszym ciągu z rezultatów swych dawniejszych i kontynuowanych dotychczas przeze mnie rozważań nad rozumowaniem, które nazywam, idąc śladem niemałej liczby analitycznych filozofów badań biologicznych i społecznych, wyjaśnianiem funkcjonalnym, zajmę się nieco niżej związłym wyłuszczeniem sensu, jaki wiąże z tą nazwą (a zarazem z nazwą «uwarunkowanie funkcjonalne»); sens ów zresztą zakładałem w kilku swych uwagach dotychczasowych. Zanim jednak przystąpię do realizacji tego zadania, parę dodatkowych słów muszę poświęcić trójpodziałowi: Foucault «wczesny», «środkowy», Foucault z ostatnich ośmiu lat jego życia.

Nie ja obmyśliłem tę periodyzację. Uczynił to J. Mc Gowan⁵. Według niego twórczość «wczesnego» Foucaulta szczególnie adekwatnie reprezentują książki *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* i *Archeologia wiedzy* (wybieram tytuły dzieł u nas tłumaczonych i stosunkowo często wymienianych w związku z tym), natomiast *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* oraz w zasadzie pierwszy tom *Historii seksualności (Wola wiedzy)* – to już Foucault «środkowy», po którym następuje zaskakujący Foucault ostatnich ośmiu lat (tom pierwszy *Historii seksualności* ukazał się we Francji w 1976 r., a więc w rok po opublikowaniu *Nadzorować i karać*, zaś dwa kolejne tomy owej *Historii* w 1984 r.), autor drugiego (*Użytek z przyjemności* w wersji translacyjnej T. Komendanta) i trzeciego (*Troska o siebie*) tomu *Historii seksualności* oraz mnóstwa pozaksiążkowych wypowiedzi towarzyszących pisaniu obydwu ostatnich tomów.

Otóż nie przywiązałbym zasadniczej uwagi do zastosowanej przez Mc Gowana periodyzacji twórczości intelektualnej Foucaulta, odnotowując wyłącznie, że ma ona swoje racje, podobnie jak i wykonany przez T. Komendanta szkic topograficzny „trzech korytarzy” wędrówki myśli autora *Historii szaleństwa*⁶, gdyby nie okoliczność, iż

⁵ Por. J. Mc Gowan, 1991, ss. 122-145.

⁶ Por. T. Komendant, 1994, s. 16/17. Pasjonujące jest rysowanie szkicu „korytarzy” myśli liderów intelektualnych poszczególnych epok. Sam przyznam się, że frapuje mnie «estetyczny» aspekt tego poczynania. Ale liderom owym idzie z reguły o coś więcej niż tylko o dostarczenie swym interpretatorom «estetycznej» satysfakcji:

periodyzacja Mc Gowana zazębia się z diagnozą, którą ze swej strony w zasadzie już sformułowałem: Podczas gdy faza pisarstwa Foucaulta kulminująca w *Nadzorować i karać* eksponuje „stosunki władzy” w roli determinanty (funkcjonalnej w moim rozumieniu) tego, co tradycyjna humanistyka przyzwyczaiła nas nazywać podmiotem, dwa końcowe tomy *Historii seksualności* gotują nam w tym względzie niespodziankę intelektualną. Tak tedy dwa owe tomy ostatnie *Historii seksualności* oraz towarzyszące ich powstawaniu wypowiedzi innego myśliciela francuskiego stwarzają problem, który trzeba przemyśleć gruntownie.

Zacznijmy tedy zgodnie z zapowiedzią od zarysowania koncepcji uwarunkowania czy wyjaśniania – funkcjonalnego, którą to koncepcją Foucault nie zaprzętał sobie zapewne głowy. Zgoda, niechby i nie chciał on przyjąć do wiadomości takiej koncepcji; zdarzają się jednak ludzie, których interesuje ona i chyba ułatwia śledzenie trasy wędrówki intelektualnej myśliciela francuskiego.

Jak wiadomo, kwestia wyjaśniania funkcjonalnego (niekiedy mówi się o wyjaśnianiu «teleologicznym»), jak czyni to np. E. Nagel w swej *Strukturze wyjaśniania*) pojawiła się w ramach analitycznej filozofii nauk społecznych, a w szczególności socjologii, etnologii czy antropologii (społecznej – wariant brytyjski, bądź kulturowej – wariant amerykański), w związku z zagadnieniem o charakterze normatywnym: jak dalece wyjaśnianie to, notorycznie stosowane, jak się wówczas zakłada, w przytoczonych specjalnościach akademickich, zasługuje na miano «naukowego»? Przedstawiciele wymienionych specjalności zgłaszający swój akces do orientacji «funkcjonalistycznej» przechodzą na ogół do porządku nad tym zagadnieniem, chociaż mogłaby im nasuwać je okoliczność następująca. Oto bliższa analiza ich poczynañ badawczych oraz podjęte przez nich próby «racjonalizacji» tych poczynañ wykazują, że zarówno owe poczynania, jak i «racjonalizacje» ich (porównajmy pod tym względem choćby Malinowskiego, Radcliffe-Browna, Firtha, ale także Parsonsa) prowadzą do radykalnie odmiennych niekiedy wizji wyjaśniania funkcjonalnego. Sprawa «naukowości» wyłania się natomiast wówczas, gdy wyjaśnianie owo (mające je egzemplifikować postępowanie badawcze) rozpatrują przedstawiciele badań społecznych zorientowani scjentys-

jakże przemyślnie łączy on różnorakie wątki dotychczasowej myśli, rozdziela je, niespodziewanie zderza ponownie ze sobą itd. O co (z reguły) idzie im ponadto? O ujawnienie jakiejś «prawdy». Aby być lojalnym wobec tego ich dążenia, trzeba coś szczególnego wydobyć z siebie, coś, co pozwala powiedzieć: tak chyba rzeczy mają się (nie mają się) lub skromniej: z tego, co nam wiadomo, można wnosić, że nasz «bohater» pozostaje (bądź nie mieści się) w granicach «prawdy» danej epoki (kultury tej epoki, o jednośnego jej nurtu intelektualnego, „dyscypliny” – w sensie Foucaulta itp.).

tycznie, ale odzegnujący się od «funkcjonalizmu», bądź filozofowie analityczni. Spotykamy się wtedy z zarzutem «nienaukowości» tego wyjaśniania („teleologizm”, „tautologiczność”, „błąd” typu «ad hoc»), który wysuwają owi praktycy badań społecznych (np. J. Turner), lecz także i liczni filozofowie analityczni.

«Antyfunkcjonalizm» badaczy zjawisk społecznych bywa także związany, dziś chyba częściej niż kiedykolwiek, z nastawieniem antyscjentystycznym. Nie idzie wówczas o «(nie)naukowość». Bodaj najbardziej typowa jest wtedy obiekcja, że zjawiska owe podlegają swoistemu opisowi, ale nie jakimkolwiek wyjaśnianiu w sensie «analityków». Ci ostatni, gdy przeciwstawiają się możliwości «naukowego» wyjaśniania funkcjonalnego, trzymają się natomiast swej podstawowej koncepcji wyjaśniania oraz konstatacji, iż nie wchodzi w grę żadne szczególne prawa lub «stwierdzenia prawopodobne» («lawlike statements»), do których mógłby odwoływać się «funkcjonalista».

Sytuacja powyżej przedstawiona godna jest oddzielnej, starannej refleksji, wspartej na obszernej egzemplifikacji; wszelako nie ma tu na nią miejsca. Powiedzieć tedy trzeba tylko, iż badacze-praktycy zjawisk społecznych, którzy zwą się «funkcjonalistami», a także niekiedy filozofowie analityczni, sankcjonujący ich postępowanie wyjaśniające jako «naukowe», zdają się mieć swoją rację, ale z mego punktu widzenia jest to racja znacznie skromniejsza i znacznie zarazem przetworzona w porównaniu z żywionymi przez nich, różnymi zresztą jej wyobrażeniami.

Przede wszystkim nie wydaje mi się, aby kwalifikacja «naukowo» («naukowe», «naukowość») dała się przekonywająco stosować (sądząc z rezultatów usiłowań zmierzających w tym kierunku) inaczej niż tylko w trybie zrelatywizowanym pod względem historyczno-socjologicznym (czy kulturowym). To, co zwie się nauką: (1) w znaczeniu: «wiedza naukowa» – wytwór praktyki społecznej reprezentowanej przez czynności badawcze, nauka₃, jak będę mówić dalej, (2) w znaczeniu: «społeczna praktyka badawcza», nauka₂, jak praktykę tę określe, (3) w znaczeniu: dany «układ norm, dyrektyw epistemologiczno-metodologicznych», który z perspektywy (hipotetyczno-) interpretacyjnej reguluje naukę₂, a któremu przyporządkuję miano nauki₁ – podlega relatywizacji historyczno-socjologicznej (kulturowej). Konkluzja byłaby stąd taka, że nauka we wszystkich trzech sensach przytoczonych, jako nauka₁, nauka₂ i nauka₃, a zatem i kwalifikacja «naukowości», nawiązująca do któregoś z tych trzech sensów (przynajmniej do jednego z nich), to orzeczenia co najmniej niekompletne, jeśli stosuje się je bez odpowiednich uzupełnień relatywizujących.

Poprzestając na takiej konkluzji popadlibyśmy w naukoznawczy relatywizm bez granic, gdyby nie możliwość wykorzystania następu-

jącej okoliczności historycznej. Oto w epoce nowożytnej kultury zachodniej, którą coraz powszechniej obdarzamy dziś mianem «nowoczesności» (wyłaniającej się w w. XVII/XVIII), upowszechnia się przypisywanie kwalifikacji «nauka» (nauka₃) wiedzy umożliwiającej przewidywanie; wiedza naukowa zatem (nauka₃) okazuje się stanowić rezerwuar przesłanek skutecznych działań instrumentalnych czy – jak kto woli – efektywnych technologicznie (w szerokim sensie tego przysłówka). Wyodrębnienie tak rozumianej wiedzy (nauka₃) nie nastręcza poważniejszych trudności natury filozoficznej. Stwarza to podstawę do wysunięcia «afilozoficznej» propozycji: nazwijmy wiedzę naukową (nauka₃) tę właśnie wiedzę, która jest (w pośrednim sensie) skuteczna instrumentalnie (efektywna technologicznie). Okaże się wówczas, że na przełomie wieków XVII i XVIII powstały instytucje (towarzystwa naukowe w rodzaju Royal Society czy odpowiednie wydziały uniwersyteckie), które udzieliły swego wsparcia wytwarzaniu wiedzy naukowej (nauki₃), coraz bardziej (skądinąd) efektywnej technologicznie, a więc uprawianiu nauki₂ – regulowanej przez nowocześnie rozumianą naukę₁.

Zwolennicy analitycznej filozofii nauki przeważnie skłonni są przypisywać przyrodoznawczej w każdym razie wiedzy naukowej (zawsze – dla mnie – nauki₃) mniej lub bardziej rozbudowaną zdolność do przewidywania; fragmentom wiedzy zdolnej do przewidywania przypisują przy tym z reguły zdolność do wyjaśniania. Bardziej wśród nich sporna jest kwestia implikacji odwrotnej: czy możliwość wyjaśniania przez dany korpus wiedzy pociąga każdorazowo możliwość przewidywania? Sporem o symetrię warunków wyjaśniania i przewidywania nie zajmę się tutaj, lecz zwrócę raczej uwagę na okoliczność inną. Otóż w takiej mierze, w jakiej uznaje się tu określone kryteria prawomocności wyjaśniania (pokrywające się z uwagi na swój schemat ogólny bądź nie – z kryteriami prawomocności przewidywania), czyni się to z perspektywy specyficznie filozoficznej; w przeciwnym przypadku pozostawałoby się w obszarze społecznej historii kultury Zachodu, historii zajmującej się tą szczególną dziedziną owej kultury, jaką stanowi nauka₁. Opowiadam się za wskazanym przeze mnie przypadkiem drugim, sytuując się w tym akurat względnie po stronie, jak mi się zdaje, «wczesnego» i «środkowego» Foucaulta. Typowy filozof analityczny nauki przedstawia swoją własną wersję (filozoficzną) nauki, więcej: przemawia w jej imieniu. Dla mnie natomiast użyteczność tej wersji dla badań nad dziedziną kultury zachodniej, którą zwę nauką, zależy od stopnia jej zgodności z minionym, aktualnym bądź nadchodzącym stanem owej dziedziny kultury.

Wszelako nie tylko do tego redukowalaby się użyteczność działalności filozofa analitycznego. «Uruchomiona» przez niego kategoria

wyjaśniania (pomijając, ale nie lekceważąc – broń Boże – związaną z nią kategorię przewidywania) odgrywa mym zdaniem rolę Weberowskiego typu idealnego; można ją wykorzystać w badaniach historyczno-kulturoznawczych nad nauką² jako układ odniesienia do praktyk tworzących ją. W szczególności zaś do praktyk występujących pod hasłem wyjaśniania funkcjonalnego i określających się jako «funkcjonalizm w badaniach społecznych».

Trzeba teraz powiedzieć – a jest to dalej idące od relatywizacji społeczno-historycznej «funkcjonalizmu» ograniczenie filozoficznych ambicji rzeczników wyjaśniania funkcjonalnego w naukach społecznych – że «Bogiem a prawdą» nie istnieje żaden, jak się zdaje, nie ulegający wątpliwości «naturalny» przykład tego wyjaśniania, żaden całkowicie przekonujący przykład wskazywania uwarunkowań funkcjonalnych jakiegokolwiek zjawiska społecznego. Znacznie natomiast bardziej przybliżone do naszego modelu przykłady znaleźć można w biologii, zwłaszcza ewolucyjnej. Do czego tedy sprowadza się pomniejszona przeze mnie racja zwolenników «funkcjonalizmu» w badaniach społecznych? Do stwierdzenia następującego: W biologii ewolucyjnej typu Darwinowskiego występują przypadki postępowania eksplanacyjnego, które w każdym razie dyskutuje się tam «serio», nie dyskwalifikując ich zatem z góry i które daje się tak przestylizować oraz wzbogacić o dodatkowe przesłanki zaczerpnięte z wiedzy biologicznej (podobnie przestylizowane), że w rezultacie uzyskujemy konkretne egzemplifikacje tego, co w analitycznej filozofii nauki bywa nazywane «wyjaśnianiem funkcjonalnym» (niekiedy – «teleologicznym»); zarazem zaś w naukach społecznych spotykamy się z postępowaniem eksplanacyjnym, które o tyle przypomina wymienione przypadki eksplanacyjnego postępowania w biologii, że powstaje sugestia, ażeby traktować je podobnie do tych ostatnich, jakkolwiek odpowiednie zabiegi stylizacyjno-modyfikujące są znacznie mniej wówczas oczywiste⁷, a stąd rodzi się zaznaczony powyżej problem wyjaśniania funkcjonalnego w naukach społecznych.

⁷ Zabiegi stylizacyjno-modyfikujące, o których tu mowa, noszą często miano «rekonstrukcji logicznej». Rekonstrukcja logiczna nie jest oczywiście określona jednoznacznie. Stąd jedno i to samo postępowanie badawcze uzyskuje różnorakie rekonstrukcje logiczne. Stanowi to jeden z powodów, dla których biologiczne wyjaśnianie funkcjonalne (nawiasem mówiąc, wyróżniłem nieco wyżej jako teren tego wyjaśniania Darwinowską teorię ewolucji biologicznej nie dlatego, że eksplanacja Darwinowska miałaby być szczególnie «nasycona» rozumowaniami rekonstruowalnymi logicznie jako wyjaśnianie funkcjonalne, ale z tego powodu, iż są to rozumowania szczególnie prosto dające się tak rekonstruować. Sądę jednak, że w równej przynajmniej mierze wyjaśnianie funkcjonalne jest do «odczytania», mniej nieco przejrzystego, w postępowaniu anatomico-fizjologicznym) rekonstruowane jest, w tym dyskwalifikowane – na różne sposoby. Dodam przy okazji, iż aplikowane ewolucyjnie postępowanie eksplanacyjne

Kiedy więc sugeruję, by wyłuszczyć «analitycznie» jeden z głównych wątków dzieła Foucauldiańskiego *Nadzorować i karać* jako opowieść o tym, jak doszło w okresie nowoczesności do funkcjonalnego uwarunkowania podmiotu drogą *assujetissement*, drogą „ujarzmiania” – wedle niezwykle trafnej, jak sądzę, pod względem filologiczno-lingwistycznym intuicji translatorskiej T. Komendanta – sugeruję tym samym, aby spojrzeć na *assujetissement* z perspektywy wyjaśniania funkcjonalnego.

Rekonstrukcje logiczne wyjaśniania funkcjonalnego przedstawiają się różnorodnie. Różnorodność owa dotyczy ze względów oczywistych wszelkiej rekonstrukcji tego rodzaju. Ze swej strony (por. przyp. 7.) opowiadam się za pewną wcześniej już używaną przeze mnie ich wersją. Opowiadam się za nią nie z tego powodu, że chciałbym następnie pozytywnie rozwiązać problem jej prawomocności z filozoficznego punktu widzenia, lecz z tego względu, iż «najbliżej» chyba jest od niej do odpowiednich przypadków postępowania eksplanacyjnego w biologii⁸, a następnie do znacznie luźniej spokrewnionych z nimi poczynić w zakresie nauk społecznych.

Otóż schemat logiczno-rekonstrukcyjny wyjaśniania funkcjonalnego przedstawiałby się mym zdaniem tak oto.

(1) Charakteryzujemy określony system relacyjny *S*; niech będzie to np. system «stosunków władzy» Foucaulta⁹. O systemie tym przyjmujemy, iż zorganizowany jest między innymi przez stale utrzymywaną przezeń własność lub tendencję globalną – oznaczmy ją symbolem *G*. (W przypadku „stosunków władzy” *G* polegałoby na ich utrzymywaniu się lub przekształcaniu w określonym kierunku.)

przywykłem uważać za podatne na odrębny typ rekonstrukcji logicznej o postaci wyjaśniania funkcjonalnego: określam ten typ jako wyjaśnianie funkcjonalno-genetyczne. Nie będę tutaj podejmować tego tematu, odsyłając do pozycji G. Banaśzaka, J. Kmity, 1994 (s. 30-34).

⁸ Por. przypis 1., a zwłaszcza Foucauldiańską ideę, że humanistyka stanowi gałąź „nauki o życiu”.

⁹ Określając system „stosunków władzy” jako przypadek szczególny systemu relacyjnego dopuszczam się nieścisłości, na którą zwraca uwagę przypis 3. Darujemy ją sobie. W tym miejscu winien jestem zwrócić uwagę na to jedynie, że M. Foucault, zaskakująco nieco, podkreśla (Foucault, 1994, s. 719), iż z rzadka stosował w swych pracach termin „władza”, a „(...)jeśli czyniłem to, to tylko dla skrócenia zwrotu, którego używam stale: stosunki władzy”. Niewątpliwie postępował akurat odwrotnie, myśląc w ten sposób licznych swych admiratorów, np. T. Komendanta (*Władze dyskursu*). Przypuszczam, iż nie tylko spowodował tym sposobem błędzenie niektórych swych interpretatorów, ale i zaświadczyl fakt, że początkowo (w pierwszym i drugim okresie swego pisarstwa) wahał się w kwestii wyboru odnośnych fragmentów swej konstrukcji. Wszelako gotów jestem w tym przypadku zawrzeć retrospekcji «późnego Foucaulta»: przyjmując, iż w zasadzie szło mu zawsze o to, co nazwał w końcu „stosunkami władzy”, nie zaś o bardziej wieloznacznie i amorficznie pojętą „władzę”.

(2) Zestawiamy *zamkniętą* alternatywę takich stanów w systemie S (procesów w S), jego podsystemów, bądź wreszcie elementów, że każdy z nich mógłby być przyczynowo odpowiedzialny za obecność G ; związek przyczynowy między danym stanem – oznaczmy go jako s_i – a G jest oparty na odpowiednim, potwierdzalnym zdaniu «prawopodobnym» (o zdaniach kandydujących do roli praw w ścisłym sensie trudno tu raczej mówić).

(3) Przechodzimy do jakiejś konkretno-historycznej modyfikacji systemu S – oznaczmy ją jako S_t . Nie wdając się w rozważania nad ogólnym pojęciem takiej modyfikacji zaznaczę tylko, że w danej S_t pewne s_i, s_j itd. są wykluczone (ze względów «historycznych» właśnie), ale w każdym razie utrzymywana jest nadal G przez S_t dzięki «działaniu» przyczynowemu (któregoś ze) stanów pozostałych. Krok obecny polega na wyeliminowaniu nieaktualnych w czasie t członów naszej zamkniętej alternatywy; członów pozostałe nazwijmy *funkcjonalnymi stanami* w S_t z uwagi na G .

Powyższe przesłanki pozwalają wyprowadzić dedukcyjnie konstatację stwierdzającą funkcjonalność odpowiednich stanów w S_t z uwagi na G . Funkcjonalność ta wyjaśnia tedy obecność stosownych stanów w S_t – niech będą to stany s_k, \dots, s_l (w grę wchodzi także jeden tylko stan tego rodzaju); rozumowanie o powyższej postaci nazywam właśnie wyjaśnianiem funkcjonalnym, zaś zespół stanów s_k, \dots, s_l określe jako uwarunkowany funkcjonalnie przez G w kontekście systemu S_t (czy też w kontekście S o zmodyfikowanej historycznie postaci S_t).

Przydałby się w tym miejscu jakiś przykład ilustrujący mój schemat abstrakcyjny. Jak się rzekło, «najbliżej» jest do schematów tego rodzaju przykładom zaczerpniętym z biologii (w szczególności z ewolucyjnej biologii Darwinowskiej). Szczegółowe ich rozpatrywanie nie jest użyteczne tutaj, a przy tym prawdę mówiąc nużące, jeśli nie nudne po prostu. Poprzestanę tedy na podaniu «szkolnego» przykładu (tzw. mikroewolucji) w postaci radykalnie skondensowanej, zaś rozpisanie go wedle przytoczonego przeze mnie schematu pozostawię domyślnemu czytelnikowi. Otóż utrzymywanie się przy życiu (G) populacji gatunkowej motyli nocnych w otoczeniu (gatunek ten i owo otoczenie tworzą system S), w którym występują pożerające je (w ciągu dnia oczywiście) ptaki, wymaga jakichś stanów funkcjonalnych odpowiedzialnych przyczynowo za chronienie się naszych motyli od ich «ptaszej eksterminacji». W warunkach gwałtownie industrializującej się Anglii w w. XIX pnie drzew, do których przyczepione spały w ciągu dnia motyle nocne, zostały pokryte sadzą (S_t). W tej sytuacji jedynym stanem funkcjonalnym (z uwagi na przeżycie) stało się «przebarwienie» skrzydeł, jasnych początkowo u motyli nocnych. Istotnie, «przebarwienie» to nastąpiło: skrzydła stały się ciemne, choć uprzednio dominowały (czy wyłącznie występowały) skrzydła jasne.

Mniejsza o to, czy doszło do tego w wyniku mutacji (jeśli uprzednio skrzydła były wyłącznie jasne) czy też w wyniku wypełnienia rozważanej niszy ekologicznej przez już występujące z rzadka ciemnoskrzydłe motyle nocne.

Assujetissement zdaje się stanowić u Foucaulta proces funkcjonalny w kontekście ewoluującego systemu „stosunków władzy”, który myśliciel ten wcześniej określał jako „klasyczny”, później zaś jako „nowożytny” czy „nowoczesny”. (Zapewne klasyczność oznaczałaby w każdym razie fazę instaurowania się i utrwalania nowoczesności.) Tworzenie i rozwijanie się tego systemu wymagałoby obecności w nim procesu *assujetissement* polegającego na utożsamianiu się jednostek ludzkich z podmiotami «obmyślonymi» dla nich przez system nowoczesny „stosunków władzy” stosownie do przypadającej im roli społecznej (stopień dostępu do dóbr, typu aktywności dyskursywno-komunikacyjnej, «powołanie zawodowe» i ogólniej miejsce zajmowane w istniejących instytucjach itp.). Jednostka tak upodmiotowiona byłaby zarazem „ujarzmiona” przez system, jakkolwiek «przyznaną» jej podmiotowość traktowałaby jako zjawisko po części spontanicznie jej przysługujące, po części dobrowolnie przez nią samą obrane, a w sumie – jako oczywistość zaakceptowaną przez nią.

Istnieje wszelako w systemie nowoczesnym („klasycznym”) znaczna liczba jednostek nie identyfikujących swych «ja» z przypisanymi im społecznie podmiotami, co objawia się w ich zachowaniach «niewłaściwych» dla owych podmiotów, niezgodnych z tym, czego po odnośnych podmiotach należałoby się spodziewać. Idzie tu o włóczęgów, obłąkanych, kryminalistów, niezdyscyplinowanych obywateli, w szczególności żołnierzy czy uczniów szkolnych itd. Ludzie ci, zachowujący się niefunkcjonalnie, są przez system „wyłączani” z grona uprawnionych członków społeczeństwa oraz gromadzeni w specjalnych miejscach odosobnienia (obozy pracy, szpitale dla obłąkanych – od kiedy szaleństwo zostało „zmedykalizowane” przez nowoczesność, więzienia itp.). Owo „wyłączanie” stosowane było także w epoce przednowoczesnej („przedklasycznej”), niekoniecznie jednak traktowane wówczas jako «kara»; niekoniecznie też bywali osadzani w miejscach odosobnienia. Jeśli zaś już szło o «karę», to niejednokrotnie przybierała ona postać fizyczną, stokroć «okrutniejszą» z punktu widzenia uczestników epoki nowoczesności (wyjątkowo «niehumanitarną»). «Kara» owa stanowiła «okrutny» rytuał (z niemałą siłą wyrazu opisywany w *Nadzorować i karać*), którego funkcją było podanie do powszechnej wiadomości istnienie i obowiązywanie stosownych, przednowoczesnych „stosunków władzy”, charakteryzujących na przykład organizację społeczną monarchii absolutnej. Natomiast funkcja tej «kary» stopniowo ulega zmianie w ramach nowoczesności (w epoce „klasycyzmu”); idzie teraz o przywrócenie «obłąkanych jednostek» społeczeństwu równoprawnych obywateli,

w szczególności o reedukację: o wyegzekwowanie na owych jednostkach akceptacji przypisanych im przez system podmiotów. Nowoczesny system «karze» w sposób, który przywołuje na myśl Derridiańskie określenie Hegłowskiej konstrukcji rozwoju ducha obiektywnego jako konstrukcji eksponującej „gospodarność” owego rozwoju: żaden czynnik współtworzący stan niejednorodności (stan «antytetyczny») nie może zostać zmarnowany; *Aufhebung*, proces wprowadzający ponownie jednorodność, każdy taki czynnik wykorzystuje, ustanawiając ową jednorodność na wyższym poziomie «syntezy»¹⁰.

2. Podmiot i władza

Nie należy oczywiście uważać mych uwag z rozdziału 1. za próbę wyluszczenia tego, co miałyby być według mnie najważniejsze w dokonaniach «wczesnego» i «środkowego» Foucaulta. Sugerując interpretację procesu *assujettissement* jako procesu uwarunkowanego funkcjonalnie przez tendencję globalną nowoczesnego systemu „stosunków władzy”, chciałem tylko nader skrótowo zarysować pewien przydatny dla dalszych rozważań punkt wyjścia. Owe dalsze rozważania mają natomiast służyć odnotowaniu niektórych interesujących idei Foucaulta «późnego». Co się zaś tyczy dokonań uprzednich autora drugiej i trzeciej części *Historii seksualności*, uważniejsza ich analiza wymagałaby solidnej monografii oddzielnej. W monografii tej, gdybym już zdecydował się na jej opracowanie, proponowane przeze mnie pojęcie uwarunkowania funkcjonalnego odegrałoby niewątpliwie pewną istotną rolę, ale musiałoby ono ulec znacznemu rozbudowaniu, umożliwiającemu na przykład wyraźne odróżnienie kontekstu systemu dyskursywno-komunikacyjnego («wczesny» Foucault) od kontekstu systemu „stosunków władzy” (Foucault «środkowy»). W obydwu przypadkach zresztą musiałaby zostać uwzględniona powzięta przez tego myśliciela koncepcja powiązania humanistyki z nauką „refleksją nad życiem” (por. przyp. 1.), reprezentowana wzorcowo (jak widzieliśmy) przez biologię pomyślaną w duchu Canilhema.

Zatrzymajmy się na razie przy Foucauldiańskim pojęciu „stosunków władzy” (przy pojęciu skrótowo, jak zadeklarował na koniec

¹⁰ J. Mc Gowan (1991, s. 93.) tak o tym pisze: „Idąc za Bataillem, Derrida zwie system Hegłowski «krańcowo gospodarnym», rozumiejąc przez to system, w którym niczego nie traci się, niczego nie zapomina. (...) To, przy czym Derrida pragnie obstać, wyraża stanowisko, iż ów ruch włączania likwiduje w sposób konieczny wszystko, co najbardziej radykalnie odmienne w innym”.

myśliciel francuski, wyrażanym także przez stosowany przezeń termin „władza” (*le pouvoir*). Idzie mi, rzecz jasna, o stosunek władzy Foucaulta «ostatniego».

Przed wszystkim: (...) nie może być społeczeństwa „bez stosunków władzy”, co ani nie oznacza, iż te z nich, które są dane, są tym samym konieczne, ani też w każdym razie, iż władza tworzy w centrum społeczeństw nie dającą się obejść nieuchronność; oznacza natomiast, że analiza, odtwarzanie, podawanie w wątpliwość stosunków władzy oraz „agonizm” pomiędzy stosunkami władzy a nieprzechodnością wolności – stanowią ciągle zadanie polityczne; a przy tym – że jest to dlatego właśnie ciągle zadanie polityczne w kontekście wszelkiej egzystencji społecznej¹¹.

Cytat powyższy budzi pewne wahania co do tego, czy «późny» Foucault nadal skłonny jest pojmować „stosunki władzy” w sposób, który próbuję interpretować jako kontekst specyficznego wyjaśniania funkcjonalnego. Wprawdzie obecność nieustanna owych stosunków we wszelkim społeczeństwie nie podważa w żadnym względzie takiego rozumienia, ale uznanie „podawania ich w wątpliwość” za „ciągle zadanie polityczne” podważa już to rozumienie. Uwarunkowanie funkcjonalne ma charakter «przedmiotowy». Znaczy to w każdym razie, że zachodzi ono bez względu na to, jakie są treści myślenia podmiotowego, w szczególności „politycznego”. Nie można nawet „marzyć” o wymazywaniu takiego uwarunkowania. Widać nawet coś wręcz przeciwnego: myślenie podmiotowe, podmiot sam – podlegają przedmiotowemu (*assujettissement*) uwarunkowaniu funkcjonalnemu w kontekście systemu „stosunków władzy” (wedle Foucaulta «środkowego», jak sądzę). Czyżby więc «późny» Foucault namawiał do myślenia politycznego pozbawionego z góry jakiejkolwiek efektywności? Dlaczego zatem krytykuje Habermasa za „utopijność” jego „niezakłóconej komunikacji”?¹²

Wahanie powyższe rozstrzyga szereg okoliczności dalszych. Wymienię tu dwie z nich.

Najpierw: Proces *assujettissement* aktualny ma być tylko dla epoki nowoczesności i funkcjonalny wyłącznie w kontekście właściwych dla niej „stosunków władzy”. Co najważniejsze, w tym jedynie kontekście wchodziłoby w grę odnośne uwarunkowanie funkcjonalne podmiotu. Jednakże powiązania przyczynowe, odwołanie się do których niezbędne jest według mnie przy wyjaśnianiu funkcjonalnym,

¹¹ M. Foucault, 1994, t. 4, s. 240. „Nieprzechodność wolności” (jak proponuję przełożyć na język polski stosowny zwrot użyty przez Foucaulta) rozumiałbym jako stan rzeczy polegający na tym, iż przy zmianie „stosunków władzy” to, co uprzednio stanowiło wyraz wolności (bądź zniewolenia), może następnie być przemianowane symetrycznie.

¹² Ibidem, s. 726/727. Skądinąd wypowiada się on jednak o Habermasie tak oto (tamże, s. 726): „Interesuje mnie bardzo jego działalność; wiem że niezupełnie zgadza się z tym, co ja mówię – ze swej natomiast strony zgadzam się z nim bardziej”.

nie wchodzi w rachubę wówczas, gdy ograniczy się je do wydzielonego obszaru historycznego.

Następnie: na czym w gruncie rzeczy polega „stosunek władzy”? Możliwe jest – rozumiem przez to: w pełni uprawnione – analizowanie owego stosunku w kontekście konkretnych instytucji (...); tam właśnie, w pierwszym przybliżeniu, można spodziewać się dostrzeżenia zaistniałej formy i logiki jego mechanizmu; [jednak] (...) należy analizować instytucje z perspektywy stosunków władzy a nie odwrotnie, oraz podstawy tych ostatnich, chociaż ucieleśniają się i krystalizują instytucjonalnie, należy poszukiwać w ich własnym obszarze¹³. (...) Tym, co charakteryzowałoby stosunek władzy, byłaby okoliczność, że stanowi on pewien sposób oddziaływania na aktywność ludzką. Znaczy to, że stosunki władzy głęboko zakorzeniają się w gęstwie zawężeń społecznych; że nie nakładają się na powierzchnię „społeczeństwa” w roli struktury dodatkowej, o której można by marzyć sobie, iż radykalnie skasuje się ją¹⁴.

Owszem tedy, wszelkie społeczeństwo jest między in. systemem „stosunków władzy”, ale system ów zanurzony jest w nim historycznie, więcej: ulega zmianom ewolucyjnym przekraczającym ramy jego wariantów historycznych, skoro pojawiają się w jego kontekście i zanikają poszczególne typy (ewentualnych) uwarunkowań funkcjonalnych w rodzaju tego, któremu podlega *assujetissement*. Inna rzecz, iż zmiany owe nie zależą zasadniczo od podmiotów ludzkich; jest raczej przeciwnie, o czym świadczy właśnie przykład *assujetissement*. W każdym razie ponownie: nie może być mowy o uwarunkowaniu funkcjonalnym w sytuacji, gdy przywoływane przy jego charakterystyce powiązania przyczynowe nie wchodzi faktycznie w rachubę z uwagi na to, że musiałyby być – kontradiktorycznie – ograniczone w czasie i przestrzeni.

Powstaje w rezultacie pytanie, czy do utrzymania jest dotychczasowe me przypuszczenie, iż Foucault, przynajmniej «środkowy», daje się w jakiejś mierze tłumaczyć w kategoriach wyjaśniania funkcjonalnego. Na pytanie to odpowiedziałbym, mimo wszystko, pozytywnie. Uczyniłbym to przede wszystkim dlatego, iż ów Foucault «środkowy» zdaje się rozumować tak, jak gdyby rezygnował z uwzględnienia różnicy zachodzącej pomiędzy «historycznością ewolucji biologicznej» a «historycznością dziejów ludzkich»; jak gdyby *assujetissement* nie różniło się zasadniczo (obecność jakiejś alternatywy powiązań przyczynowych) od «przebarwienia» skrzydeł motyli nocnych w Anglii wieku XIX. Wydaje się przy tym, iż pewne istotne elementy owej różnicy podstawowej wyeksplikował dopiero w «późnym» okresie swej twórczości; wyeksponował na przykład, że trwanie danego typu systemu „stosunków władzy” czy (w skrócie) „władzy” jest procesem

¹³ Ibidem, s. 239.

¹⁴ Ibidem, s. 240.

zasadniczo odmiennym od utrzymywania się przy życiu odnośnej populacji gatunkowej¹⁵. Sygnalizuje w pewnej przynajmniej mierze tę modyfikację swego stanowiska:

Sam nie jestem pewien, czy wówczas, gdy zacząłem interesować się problemem władzy, mówiłem o nim wystarczająco jasno i używałem słów, do których należało się uciec. Dziś widzę to wszystko o wiele jaśniej; trzeba, jak mi się zdaje, odróżnić (1) stosunki władzy jako gry strategiczne pomiędzy obszarami wolności – gry strategiczne, które polegają na usiłowaniu jednych, by zdeterminować sposób postępowania drugich, na co owi drudzy odpowiadają usiłowaniem, by nie pozwolić na tego rodzaju determinowanie ich lub usiłowaniem, by skutecznie zdeterminowanie odwrócić, od (2) stanów panowania, które tworzą to, co potocznie zwie się władzą. A pomiędzy (1) a (2), pomiędzy grami władzy a stanami panowania, mamy oto technologie rządzenia w nader szerokim sensie tego terminu – idzie tu równie dobrze o sposób, w jaki sprawuje się rządy nad własną żoną i dziećmi, jak i o sposób, w jaki rządzi się jakąś instytucją. Analiza stosownych technik jest konieczna, ponieważ nader często rodzaj tych technik utrwała i utrzymuje stany panowania. W mej analizie władzy występują wszystkie trzy poziomy: stosunki strategiczne, techniki rządzenia oraz stany panowania¹⁶.

Nie całkiem jest jasne, czy „stan panowania” miałby być u «późnego» Foucaulta jakąś szczególną odmianą procedury praktykowania (lub wykonywania) „stosunków władzy”, co sugerowałoby kilkakrotne powtórzenie przez Foucaulta konstatacji, iż stan ów występuje w przypadku „wyrodnienia” tych stosunków (np. totalitaryzmy XX wieku), czy też nie należałby on w ogóle do zakresu terminu „gry władzy” (lub „gry o władzę” – niekiedy ten właśnie zwrot wydaje się być bardziej właściwy, zwłaszcza, gdy gra toczy się o odwrócenie kierunku determinowania działalności partnerów). J. Mc Gowan przyjmuje interpretację pierwszą (mówiąc po prostu o „dobrych” i „złych stosunkach władzy”), wydaje mi się jednak, że bliższą intencjom «późno-Foucauldiańskim» byłaby interpretacja druga; przemawiają za tym pewne ważne elementy charakterystyki „stosunków władzy”, które znajdujemy w późnych wypowiedziach myśliciela francuskiego.

Szkicowe choćby odnotowanie niektórych ze wspomnianych elementów wymaga oczywiście dołączenia także i paru uwag dodatkowych, poza kontekstem których trudno byłoby uniknąć zbyt licznych, a więc niepożądanych zdecydowanie «miejsc niedookreślenia». I tak

¹⁵ Nie sądzę jednak, że w pełni odmiennością ową uwzględnił. Świadcza o tym pewne treści jego wystąpień (wstęp, referat i dodatkowe wypowiedzi) w dyskusji z biologami nad publikacją *Usytuowanie Cuviera w historii biologii* F. Dagogneta (M. Foucault, 1994, t. 2, s. 27-66). Sytuuje w nich teoretyczną pozycję Darwina jako pewnego rodzaju „transformację” pozycji Cuvierowskiej, co zaś najistotniejsze – w sposób nasuwający przypuszczenie, iż swe wcześniejsze poglądy uważał za wyraz Darwiniowskiego myślenia w humanistycie. Nie sądzę, aby całkowicie wycofał się z nich na końcu. Będzie jeszcze o tym mowa.

¹⁶ M. Foucault, 1994, t. 4, s. 728.

na przykład z zakresu «władzy» („stosunków władzy”) wydziela Foucault *dispositifs*, które tłumaczy się u nas (praktycznie idzie tu o T. Komendanta) na kilka sposobów; ponieważ idzie tu o coś bardzo podobnego do „kompetencji” (może i „zdolności” w przypadku myśliciela francuskiego, ale wolałbym zachować intuicję rzeczzonego podobieństwa) w dziedzinie „działań instrumentalnych” J. Habermasa, przeto ten właśnie termin proponuję od siebie jako tłumaczenie *dispositifs*. Skorzystałem już zresztą raz w niniejszym szkicu z tego tłumaczenia. Kompetencję do (w dziedzinie) działań instrumentalnych

(...) egzekwuje się na rzeczach, (...) oferuje nam ona zdolność do modyfikowania ich, użytkowania, konsumowania czy wreszcie unicestwiania – władzę, która odsyła do użyteczności bezpośrednio wpisanych w rzeczy lub zapośredniczonych przełącznikami narzędziowymi. (...) Natomiast „władzę”, o której analizę idzie tu nam, charakteryzuje to, że wprowadza w grę stosunki pomiędzy jednostkami (lub grupami jednostek). Wystrzegać się bowiem należy błędu (zbytnej ogólności, zapewne znamionującej przedstawicieli szkoły frankfurckiej – J. K.): kiedy mówi się o władzy praw, instytucji lub ideologii, kiedy mówi się o strukturach czy mechanizmach władzy, czyni się tak w tej tylko mierze, w jakiej zakłada się, że «niektórzy» sprawują władzę nad drugimi. Termin „władza” oznacza tu stosunki między „partnerami” (a nie rozumiem przez nie jakiegoś systemu gry, lecz po prostu – zatrzymując się na razie na najwyższym poziomie abstrakcji – pewien zbiór działań, które wylaniają się stanowiąc wzajemne odpowiedzi na siebie)¹⁷.

Cytat powyższy nie rozstrzyga jeszcze kwestii, czy „gra władzy” (o władzę w szczególności) obejmowałaby także procesy panowania. Pośrednio co najwyżej można by wnosić z zacytowanej wypowiedzi, że skoro *implicite* krytykuje się w niej «panowanie», o którym mówią «frankfurtczycy», jako pojęcie nazbyt ogólne, obejmujące np. «panowanie nad przyrodą», nie wyodrębniające tedy „stosunków władzy” i „gier władzy” interesujących Foucaulta, przeto jego „stan panowania” dotyczy zapewne czegoś innego niż „gry władzy”. Wszelako z wymienioną kwestią wiąże się ściślej następująca wypowiedź autora eseju *Le sujet et le pouvoir*:

Trzeba (...) odróżnić stosunki władzy od powiązań komunikacyjnych, które przenoszą informację w obszarze języka, systemu znaków czy wszelkiego innego medium symbolicznego. Z pewnością komunikowanie jest zawsze pewnym sposobem oddziaływania na drugiego lub drugih. Chociaż jednak wytwarzanie i wprowadzanie w obieg elementów znaczących może zupełnie dobrze mieć na względzie efekty władzy czy też może obejmować je zakresem swych konsekwencji, nie stanowi ono pewnego po prostu aspektu stosunków władzy. Bez względu na to, czy egzekwuje się je w systemie komunikacyjnym czy też nie, charakteryzują się one niezależnymi od tego cechami specyficznymi¹⁸.

¹⁷ Ibidem, s. 233.

¹⁸ Ibidem, s. 233. Jak widzimy, trudno byłoby bronić stanowiska zajętego retrospektywnie przez «późnego» Foucaulta, że nie zmienił w zasadzie swych poglądów wyrażonych przezeń we «wczesnym» (*Les mots et les choses, L'ordre du discours!*) okresie

Widać teraz jeszcze wyraźniej, iż nie jest (u «późnego» Foucaulta) tak, aby podmiot ludzki był rezultatem funkcjonalnym w kontekście (danego historycznie¹⁹) systemu „stosunków władzy”; jednostka ustanowiona jako podmiot podlega jednocześnie uwarunkowaniom, których nie da się określić jako funkcjonalne – nie tylko z uwagi na ich historyczność, ale i dlatego, że biorą się one z jej uwikłania w dwa dalsze, niekoniecznie podporządkowane, a nawet niekoniecznie współdziałające systemy: (1) kompetencji do działań instrumentalnych, (2) systemu działań komunikacyjnych. Nie ulegając chęci zadumania się nad tym, jak dalece sposób myślenia «późnego» Foucaulta zaczyna w pewnej mierze przypominać «frankfurcki» paradygmat «wcześniejszego» Habermasa, zmierzajmy do konkluzji, o którą aktualnie idzie mi: już ta tylko okoliczność, że od systemu „stosunków władzy” uniezależnia się, bywa, system komunikacji symbolicznej oraz kompetencji do działania instrumentalnego, wyklucza możliwość, by ten pierwszy system mógł być – generalnie – ucieleśniony przez system panowania. Nawet wówczas, gdyby zdarzało się, że wszystkie trzy systemy spójnie splatają się ze sobą.

Decydująca jednak o rodzajowej różnicy, zachodzącej pomiędzy systemami „stosunków władzy” a systemami panowania, jest okoliczność następująca.

Jak długo określony system „stosunków władzy” pozostaje sobą? Musimy w związku z tym pytaniem rozpatrzyć wskazane przez «późnego» Foucaulta powiązania zachodzące pomiędzy „stosunkami władzy” a wolnością.

Praktykowanie „stosunków władzy” odbywa się zawsze w powiązaniu z istnieniem określonej, wytwarzanej przez nie alternatywy wyborów stojących w danym momencie do dyspozycji przed jednostką ludzką. Istnienie owej alternatywy konstituuje właśnie zjawisko, zwane chętnie przez autora *Historii seksualności* „wolnością” czy możliwością podejmowania „gier władzy” (lub o władzę). Rzecz w tym, iż owe alternatywy, formalnie przypominające alternatywy przyczyn funkcjonalnych, wytwarzane są, jak się rzekło, przez „stosunki władzy”, są dla nich charakterystyczne; kiedy znikają z pola widzenia, nadweręża się system „stosunków władzy”, grożąc nawet załamaniem się: przekształceniem się („zwyrodnieniem” właśnie) w system panowania, który równie dobrze nazwać można systemem przemocy. Nawiasem mówiąc, uznanie eksponowanego w dziełach «średnie-

swego pisarstwa. «Dyskurs», jeśli miałaby znamionować go jakaś «władczość», czerpałby to swe znaczenie nie z siebie samego, lecz z odrębnego – w stosunku do realizowanego przezeń – systemu „stosunków władzy”.

¹⁹ Faktycznie w grę wchodzi wyłącznie nowoczesny („klasyczny”) system „stosunków władzy” z obecnym w nim procesem *assujettissement*. Mówiąc o pewnych wcześniejszych systemach tego typu, Foucault nie dostrzega w nich owego procesu.

go» Foucaulta procesów *assujettissement* za funkcjonalne w kontekście wszelkiego systemu „stosunków władzy” ułatwia znacznie identyfikację pojęć: władzy, panowania i przemocy. Według deklaracji «późnego» Foucaulta nie była to identyfikacja zamierzona wcześniej przez niego. Bardzo to być może; trzeba jednak przyznać, że niewiele zrobił w ciągu pierwszych kilkunastu lat swej „(...) pracy prowadzonej przez dwa ostatnie dziesięciolecia”, by zapobiec rzeczowej identyfikacji u jego interpretatorów (sam przyznając się do tego, popełnianego dawniej przeze mnie tu błędu – jak obecnie widać), więcej: by interpretatorzy ci zauważyli, iż postrzega on własną działalność intelektualną następująco: „(...) właśnie podmiot, nie zaś władza, stanowi temat ogólny mych badań”²⁰.

Trzeba, w rzeczy samej, rzucić choćby okiem na plon ostatnich ośmiu lat twórczości tego znamienitego myśliciela naszych czasów, by otrząsnąć się z zaskoczenia wywołanego zacytowanym dopiero co jego zdaniem – zwłaszcza, gdy wie się o nim głównie tylko, że głosi on «śmierć podmiotu» (w innych wariantach: «jednostki», «człowieka»); trzeba w tym celu zastanowić się przynajmniej nieco dłużej nad akapitem zamykającym jego wstęp do angielskiego przekładu tekstu pracy *Porządek rzeczy* (*The Order of Things*):

Chciałbym na zakończenie skierować prośbę pokorną do czytelnika anglojęzycznego. We Francji pewni tępi „komentatorzy” upierają się przy nalepianiu mi etykiety „strukturalisty”. Nie udało mi się wtłoczyć do ich ograniczenie pojmujących umysłów, iż nie wykorzystałem żadnej z metod, żadnego z pojęć czy słów-kluczy – charakteryzujących analizę strukturalną. Byłbym wielce zobowiązany poważniejszej opinii za uwolnienie mnie od tego skojarzenia, które oczywiście byłoby dla mnie zaszczytne, ale na które nie zasłużyłem²¹.

Zagadnienie podmiotu w jego wersji Foucauldiańskiej zarysowuje się nieco wyraźniej, gdy uwzględnimy dwie szczególne okoliczności.

Po pierwsze, Foucault widzi ów podmiot w perspektywie, którą kilka lat później, raczej pod wpływem Wittgensteina-Davidsona, określi R. Rorty jako „językowo-nominalistyczną”. Znaczy to, że myśliciel francuski rozstał się z «platońskim» (w szerokim sensie tego określenia) ujęciem go:

To, co odrzuciłem, polegało wyłącznie na bezzakońcowym uchwyceniu się teorii podmiotu, jak można to czynić na przykład w ramach fenomenologii czy egzystencjalizmu oraz na przechodzeniu od takiej teorii do formułowania (na jej gruncie jedynie) problemu uzyskiwania wiedzy o tym, w jaki sposób możliwa byłaby, na przykład, taka (tj. podmiotowa) forma świadomości. To, czego rozpatrzenia zapragnąłem spróbować, sygnalizuje pytanie, w jaki sposób konstituował się (historyczny – J. K.) podmiot o takiej bądź innej postaci określonej, jako podmiot ogarnięty szaleństwem w odróżnieniu od zdrowego, jako podmiot-sprawca przestępstw

²⁰ M. Foucault, *ibidem*, s. 222.

²¹ M. Foucault, 1994, t. 2, s. 13.

w przeciwieństwie do podmiotu wstrzymującego się od nich, w przekroju różnorodnych praktyk będących grami o prawdę, praktykami władzy itd. Trzeba mi było zdecydowanie odrzucić teorię a p r i o r y c z n ą podmiotu, ażebym mógł przeprowadzić swą analizę powiązań, jakie dadzą się wykryć pomiędzy ustanawianiem się podmiotu czy różnych postaci podmiotu a grami o prawdę, praktykami władzy itd. Podmiot: Nie jest substancją, jest formą, a forma ta nie jest, ani przede wszystkim ani też nigdy, tożsama ze sobą. Nie pozostaje do siebie samego w tym samym typie odniesienia, kiedy ustanawiam się jako podmiot polityczny, który głośnie o to lub zabiera głos w danym zgromadzeniu, oraz kiedy staram się zaspokoić swe pragnienie w ramach związku seksualnego. Istnieją niewątpliwie powiązania oraz interferencje pomiędzy tymi różnymi postaciami podmiotu, lecz nie upoważnia to do uznania, że stoi się oto w obliczu tego samego podmiotu. W każdym z owych przypadków odgrywa się, ustala się, odmienne formy odniesienia do siebie samego²².

Tak więc podmiot poszczególny nie dlatego tylko nie jest «platoński»: taki sam co do swej «istoty» z innymi podmiotami poszczególnymi, ponad różnymi praktykami historycznymi, nie dlatego tylko tedy, że jest – mówiąc nieco przesadnie – historyczną «jętką-jednodniówką», ale i dlatego, że różne jego aspekty przybierają kształty odmienne, więcej: niejednorodne względem siebie – w kontekście znanych tu już nam trzech systemów. Z obydwu względów nie podlega on «ontologicie tożsamości»²³.

Po drugie, zwróćmy uwagę na to, w jaki sposób system „stosunków władzy” (jeśli nie „wyrodził się” w system panowania czy przemocy) stwarza miejsce na Foucauldiański podmiot: skuteczniający któryś z członów przedłożonej mu przez ów system „strategicznej gry władzy” alternatywy działań. Jak – krótko mówiąc – „stosunki władzy” powołują do życia owe alternatywy, w ramach których «wypowiada się» (czy może raczej konstytuuje się) podmiot jako skądinąd «różnoaspektowy wyborca».

„Stosunki władzy”, a sądzę przy tym, iż także równoległe do nich systemy komunikacji dyskursywnej oraz kompetencji do działań instrumentalnych, mają – jak zasygnalizowałem – charakter „strategiczny”.

Słowa strategia używa się powszechnie w trzech sensach. Najpierw – dla oznaczenia wyboru środków stosowanych celem dojścia do rezultatu końcowego; idzie o racjonalność skierowaną na osiągnięcie p r z e d m i o t u z a m i e r z e ń (wyróżnioną jeszcze przez Webera jako «celowa racjonalność» – J. K.). Następnie – dla oznaczenia sposobu, wedle którego działa partner gry w zależności od swych przekonań o tym, jakiego działania można spodziewać się u innych uczestników tej gry, oraz od tego, jakie będą w tym względzie ich przekonania o jego działaniu; sumując: idzie o sposób, w jaki próbuje się uchwycić i n n y c h. Na koniec – dla oznaczenia całokształtu sposobów postępowania użytych w ramach konfrontacji celem pozbawienia adwersarza jego środków walki; idzie wówczas o użycie narzędzi odniesienia z w y c i ę s t w a. Te trzy znaczenia spotykają się ze sobą (co

²² M. Foucault, 1994, t. 4, s. 718/719.

²³ Por. w tej kwestii: B. Allen, 1994, zwłaszcza s. 17-50.

trzeba rozumieć: wszystkie są aktualne – J. K.) w sytuacjach konfrontacji – wojny lub gry – w której przedmiotem zamierzeń jest oddziaływanie na adwersarza w taki sposób, aby walka stała się niemożliwa dla niego. (...) Ale trzeba utrzymywać w pamięci, że idzie tu o jeden tylko typ szczególnie sytuacji, oraz że obok niego występują inne; z uwagi na nie należy wyróżnić odmienne sensy słowa strategia. Można też mówić o strategii właściwej dla stosunków władzy w takiej mierze, w jakiej ustanawiają one tryby oddziaływania na działanie możliwe, ewentualne, dopuszczalne z uwagi na innych. Można tedy odczytywać w kategoriach „strategii” mechanizmy uruchomione w ramach stosunków władzy²⁴.

Podmiotem zatem («późnego» w każdym razie) Foucaulta jest konkretna jednostka w swym świadomym odniesieniu do siebie, która jako taka dokonuje wyborów z możliwych, oferowanych jej przez historyczny system „stosunków władzy” alternatyw działań, i w tym sensie (zakresie) jest „wolna”, przestając nią być, gdy alternatywy ulegają redukcji w związku z „wyradzaniem się” systemu „stosunków władzy” w system panowania czy przemocy (przymusu, zniewolenia itd.); system „stosunków władzy” w takim stopniu wysuwa się na plan pierwszy, w jakim absorbuje na swój użytek praktykę regulowaną przez system dyskursów oraz system kompetencji do działania instrumentalnego, a ponieważ absorpcja pełna nigdy nie wchodzi w grę, możliwe jest stąd odróżnianie odrębnego, «dyskursywnego» aspektu podmiotu (z uwagi na kontekst systemu komunikacji dyskursywnej) czy «instrumentalnego» (z uwagi na kontekst systemu kompetencji do działania instrumentalnego).

Jak widzimy więc, podmiot u Foucaulta (czy «późnego» dopiero?) „żyje” jednak, jakkolwiek nie «po platońsku», oraz jest „wolny” tak dalece, jak tylko dopuszczają to, a nawet w y m a g a j ą tego «zwykle» systemy „stosunków władzy”. Nawet jednak systemy «niezwykle» (np. totalitarne) nie likwidują możliwości oporu ze strony podmiotu, który skądinąd, siłą pewnej «dialektyki agonicznej»²⁵, zawsze dysponowany jest generalnie do oporu względem każdego, także «zwykle» go, systemu „stosunków władzy”.

Co najistotniejsze bodaj, Foucault wprowadza wreszcie w sposób systematyczny pewien czynnik, który nadaje podmiotowi rolę wyjątkowo doniosłą w historii, zaś jest on usytuowany poza granicami omawianych powyżej przeze mnie dwóch okoliczności. Z całą pewnością dokonuje tego w późnym okresie swej twórczości. Idzie mi o czynnik etyki, stanowiący na koniec główne chyba źródło wyborów jednostki jako podmiotu, jakkolwiek również i ten czynnik – zarówno pod

²⁴ M. Foucault, 1994, t. 4, s. 241/242.

²⁵ Ibidem, s. 242/243. Aby nie komplikować nadzbyt wyводу, pomijam Foucaultdian-
skie, nader interesujące zresztą, przedstawienie owej «dialektyki». Por. w tej kwestii
także rozmowę z Foucaultem w: M. Foucault, tamże, s. 708/729.

względem swej postaci, jak i sposobów oddziaływania na wybory działań – uwikłany jest w okoliczności historyczne²⁶, poza którymi nic nie jest w stanie «uruchomić» go. Etyka bowiem – czymże jest, „(...) jeśli nie praktyką wolności, praktyką, w której odzwierciedla się wolność?”²⁷. „Wolność” zaś z kolei – czym jest, jeśli nie możliwością wyboru jednego z członów alternatywy działań przedłożonej przez historyczny system „stosunków władzy” (włączając tu działania „konfrontacyjne”)?

Stąd też analizy „wolności”, analizy „wolnych” wyborów udostępnionych przez historycznie zaistniałe systemy „stosunków władzy”, są zarazem analizami etyki równoległej do każdego z tych systemów. «Późny» Foucault nie sądzi, aby istniały jakieś «prawa ogólne», decydujące o następowaniu po sobie takich a nie innych systemów „stosunków władzy” (o czym marzyli Hegel czy Marks – każdy z nich po swojemu), a tym bardziej – o następowaniu po sobie określonych etyk związanych z tymi systemami. Zdaje się po prostu przenikliwie przyglądać niektórym przykuwającym jego uwagę systemom „stosunków władzy” oraz związanym z nimi (najpewniej alternatywnie) etykom. Podejrzewam mimo to, iż skłonny jest przypuszczać, że jedne systemy „stosunków władzy” otwierają ograniczone jakoś pole dla innych stosunków tego typu; w rezultacie zaś analogicznie (choć w sposób odpowiednio poszerzony) przedstawiałaby się sprawa etyk. Autor drugiej i trzeciej części *Historii seksualności* względnie wyraźnie sugeruje, iż antyczne (greckie przede wszystkim) „stosunki władzy”,

²⁶ Jak za chwilę będę mówić, idzie tu w szczególności o etykę „troski o siebie”. Wspominam jednak o tym już obecnie, ponieważ ten typ etyki bardzo często pojmowany jest tak, jak gdyby – występujący u starożytnych, zwłaszcza u starożytnych Greków, co ze szczególnym naciskiem podkreśla M. Foucault – miał być zalecany przez tego myśliciela uniwersalnie, także – i dla uczestników kultury nowoczesnej. Owo pojmowanie jest błędne zdecydowanie – właśnie dlatego, że myśliciel francuski historycznie je ujmuje: etyka „troski o siebie” (odnoszę wrażenie, iż być może dla czytelnika polskiego „le souci de soi” winno być tłumaczone nieco inaczej chyba, może jako «pielęgnowanie siebie», «kultywowanie siebie» itp.?) była dla niego czymś historycznie tylko możliwym. Aby podkreślić to, w sposób pozornie jedynie żartobliwy powiada, iż – zdaniem jego – starożytni głęboko mylili się w zakresie swej etyki. Nadaremnie jednak. Oto np. przytoczony już przeze mnie Mc Gowan z intencją sceptyczną pyta się serio, jak taka etyka może być stosowana w epoce nowoczesnego kapitalizmu, zaś A. Bielik-Robson (*Wielka przygoda egzystencjalna: człowiek estetyczny i jego doświadczenie nowoczesności*, „Nowa Res Publica”, 1997, nr 4. (103.)) s. 20.) powiada: „Wbrew temu, co twierdzi Michel Foucault w *Historii seksualności*, grecka «troska o siebie» nie przenosi się w czasy współczesne (...)”. Jak mógłby twierdzić, że przenosi się? (Wspomina wprawdzie na przykład o «dandyzmie» Baudelaire’owskim, ale idzie mu w tym przypadku o pewną luźną analogię, nie zaś o przykład odradzania się etyki „troski o siebie”. Por. też M. Foucault, 1995, s. 602.)

²⁷ M. Foucault, 1994, t. 4, s. 711.

nieźle współgrając z etyką „troski o siebie”, stworzyły pole dla następnego systemu chrześcijańskich „stosunków władzy pasterskiej” (może znaczyłoby to, iż bez tych pierwszych nie byłoby tych drugich?), zaś ustabilizowanie się „pasterskich stosunków władzy” umożliwiło przekształcenie się etyki „troski o siebie” w etykę „troski o własne zbawienie”, którą dałoby się także nazwać „etyką wyrzeczenia się”; z kolei system „pasterskich stosunków władzy” umożliwił ustabilizowanie się systemu nowoczesnych „stosunków władzy”, w kontekście których uformowała się etyka, zapewne jako jedna z możliwości, podlegających ewentualnemu oporowi, stawianemu jej np. przez «ponowoczesnych» intelektualistów, etyka bezwiednych (czynnych lub biernych) egzekutorów *assujetissement*.

Przydałoby się tu kilka wybranych cytatów ilustrujących me skondensowane sprawozdanie.

I tak: Troska o siebie była w świecie grecko-rzymskim sposobem odzwierciedlenia wolności indywidualnej – czy do określonego stopnia wolności cywilnej – w postaci etyki. Jeśli weźmiemy Państwo pod uwagę długą serię tekstów, od pierwszych dialogów platońskich poczynając, zaś na obszernych tekstach późnego stoicyzmu kończąc – Epikteta, Marka Aureliusza ..., to zauważycie, iż ów temat troski o siebie rzeczywiście wpisuje się w całą refleksję moralną. Interesujące jest spostrzeżenie, iż w naszych społeczeństwach, poczynając od pewnego momentu – trudno ustalić od kiedy – troska o siebie stała się po części czymś podejrzanym po trosze. Zajmowanie się sobą chętnie oskarżano od owego momentu o to, że jest jakimś rodzajem miłości własnej, egoizmu czy też kultywowania interesu własnego, przeciwstawionego wymagającemu uznania interesowi innych lub niezbędnemu poświęceniu siebie. Wszystko to rozegrało się w epoce chrześcijaństwa, nie powiem jednak, że wyłącznie i po prostu z powodu chrześcijaństwa. Problem jest znacznie bardziej złożony, bowiem dążenie do własnego zbawienia jest w ramach chrześcijaństwa także rodzajem troskania się o siebie. Do zbawienia wszelako dochodzi się tu poprzez wyrzeczenie się siebie. Jest to paradoks troski o siebie w chrześcijaństwie (...)²⁸.

Troska o siebie:

Dla Greków nie dlatego jest (...) etyką, że jest troską o drugich. Troska o siebie jest jako taka etyką; zakłada wszelako ona złożone powiązania z drugimi – w takiej mierze, w jakiej (...) *ethos* wolności jest zarazem pewnym sposobem troszczenia się o drugich; oto skąd bierze się dla człowieka wolnego, prowadzącego się należycie, doniosłość umiejętności kierowania własną żoną, dziećmi, domem. Mieści się tu też sztuka rządzenia. *Ethos* zakłada również powiązania z drugimi w zakresie, w którym troska o siebie uzdalnia do zajmowania w *polis*, we wspólnocie czy w relacjach międzyludzkich, odpowiedniego miejsca – czy wiązałyby się ono ze sprawowaniem urzędu czy ze znajdowaniem się w związkach przyjaźni. Idąc dalej, troska o siebie zakłada także powiązanie z drugimi z uwagi na to, że aby należycie troszczyć się o siebie, trzeba liczyć się z pouczeniami udzielanymi przez osobę kierującą nami.

²⁸ Ibidem, s. 712/713.

Potrzebny jest zawsze przewodnik, doradca, przyjaciel, ktokolwiek mówiący nam prawdę²⁹.

To właśnie, że grecka troska o siebie zakłada troszczenie się o drugich, implikuje konieczność panowania nad sobą, „ujarzmiania” siebie.

Gdyż jeśli prawda jest, iż niewolnictwo to wielkie ryzyko, któremu przeciwstawia się wolność grecka, tedy wchodzi również w grę inne niebezpieczeństwo, zdające się stanowić z pozoru odwrócenie niewolnictwa: nadużycie władzy. Nadużywając władzy, przekracza się to, czym jest uprawnione egzekwowanie własnej władzy oraz narzuca się drugim swe urojenie, swe pożądanie, swe pragnienia. (...) władza nad sobą regulować ma władzę nad drugimi³⁰.

Sądzę, że szczególnie frapujące są te myśli Foucaulta «późnego», które dotyczą kwestii, jaką drogą etyka powiązana ze „stosunkami władzy” epoki chrześcijańskiej, „władzy pasterskiej”, umożliwiła następnie pojawienie się nie tylko etyki kolejnej, nowoczesnej, etyki podmiotu konstytuującego się w procesie *assujetissement*, ale i ułatwiła uformowanie się nowoczesnych „stosunków władzy” wymagających tak właśnie konstytuującego się podmiotu. Gdyby zastosować kategorię wyraźnie już nie dającą sobie rady z ostatnim okresem twórczości myśliciela francuskiego, powiedzieć można by, iż jego milczący sprzeciw (o wymowie postmodernistycznej) wobec społeczeństwa nowoczesnego czy kultury regulującej praktykę tego społeczeństwa bierze się ze stwierdzenia uwarunkowania funkcjonalnego etyki podmiotu uformowanego w kontekście systemu „stosunków władzy” owego społeczeństwa dzięki procesowi *assujetissement*³¹.

Zakończę zatem fragment niniejszy cytując parę jeszcze wypowie-

²⁹ Ibidem, s. 715. O kwestię powiązania „prawdy” (czy „wiedzy”) z praktykowaniem „stosunków władzy” (z kierowaniem kimś i/lub poddawaniem się owemu kierownictwu) potrąć jeszcze; u «późnego» Foucaulta formuła «wiedza to władza» znacznie wysubtelnia swój sens.

³⁰ Ibidem, s. 715.

³¹ Powiadam, że idzie tu o sprzeciw «milczący», ponieważ ten typ historyzmu, który charakteryzuje wcześniejszą działalność intelektualną Foucaulta, wyklucza możliwość przywoływania kategorii normatywnych, a w szczególności (pesymistycznie) teleologicznych. Konsekwentnie też unika on ich. Jednakże «czarna tonacja», jaką posługuje się, kiedy odmalowuje „ujarzmienie” stosowane przez władzę nowoczesną (doby klasycyzmu), sugeruje „ukryty normatywizm” wedle znanego określenia Habermasa. Wydaje mi się, iż ten ostatni powinien skorygować swój osąd w obliczu subtelnych uściśleń opracowanych przez «późnego» Foucaulta. Oto (między in.) żadną miarą nie należy zrównywać „stosunków władzy” z panowaniem, a tym bardziej z przemocą; podobnie też rozważanie „jacy moglibyśmy być” (powróć jeszcze do tego sformułowania tworzącego tytuł niniejszego szkicu) obywa się doskonale bez założeń o koniecznościach historycznych: nomologicznych (historyzm w sensie Poppera) czy normatywnych lub teleologicznych.

dzi Foucaulta, które najogólniej szkicują ową drogę od „władzy pasterskiej” do *assujetissement*.

Czym różni się „władza pasterska” od antycznych „stosunków władzy” posługujących się etyką troski o siebie? Spójrzmy na tę pierwszą nie z perspektywy «dopasowanej» do niej etyki:

Często powiadano, iż chrześcijaństwo powołało było do życia kodeks etyczny zasadniczo odmienny od kodeksu świata antycznego. Mniej jednak powszechnie podkreślano fakt, że chrześcijaństwo zaproponowało i rozprzestrzeniło w całym świecie antycznym nowe stosunki władzy. Chrześcijaństwo jest jedyną religią odwołującą się do zorganizowanej postaci bytu w postaci Kościoła. Jako ów Kościół przy tym, chrześcijaństwo postuluje teoretycznie, że określone jednostki są powołane, z uwagi na ich status religijny, do tego, by służyć drugim; i to nie w roli księży, funkcjonariuszy, proroków, wizjonerów, dobroczyńców czy nauczających, lecz w roli pasterzy. Słowo to oznacza tu jednak formę nader szczególnej władzy.

1) Jest to forma władzy, której zadaniem ostatecznym jest zapewnienie jednostkom zbawienia na drugim świecie.

2) Władza pasterska nie jest prostą postacią władzy nakazującej; winna być ona sama gotowa do poświęcenia się za życie i zbawienie trzody poddanej opiece jej. (...) odróżnia się tedy od władzy suwerena, która domaga się poświęceń od podległych podmiotów celem zachowania tronu.

3) (...) nie troszczy się wyłącznie zbiorowością, lecz także każdą jednostką z osobna na przeciąg całego jej życia.

4) (...) nie da się praktykować tej formy władzy, nie wiedząc, co dzieje się w głowach ludzi, bez ujawnienia treści ich dusz, bez zmuszania ludzi do odsłaniania przez nich najintymniejszych tajemnic własnych. Implikuje ona poznawanie świadomości oraz zdolność do ukierunkowania jej.³²

Rozważając powyższe stwierdzenia (1-4)), a zwłaszcza stwierdzenie 4) (stwierdzenie 3) jest ściśle z nim związane), można już domyślać się, w jaki sposób Foucault będzie łączył władzę pasterską z władzą posługującą się narzędziami *assujetissement*, z władzą „doby klasycyzmu”; przytoczmy jednak jeszcze kilka jego pomysłów wyrażających ów sposób.

(...) trzeba odróżnić dwa aspekty władzy pasterskiej: jej instytucjonalizację kościelną, która zanikła już lub przynajmniej straciła swą żywotność od wieku XVIII, oraz funkcję tej instytucjonalizacji, która rozprzestrzeniła się i rozwinęła na zewnątrz instytucji kościelnej. Uformowało się wraz z nadejściem wieku XVIII doniosłe zjawisko: nowa dystrybucja, nowa organizacja władzy indywidualizującej w sensie powyżej omawianym. (...) «Państwo nowoczesne». (...) trzeba ten byt uważać za strukturę nader przemyślaną, w obrębie której można poddać jednostki integracji pod warunkiem, że przypisze się nową formę byciu indywidualnością oraz że podda się ją zbiorowi mechanizmów szczególnych. W pewnym sensie można widzieć w Państwie matrycę indywidualizacji czy też nową formę władzy pasterskiej.³³

Państwo nowoczesne przeciwstawiają tradycyjnej władzy pasterskiej trzy nade wszystko okoliczności. Oto one:

³² M. Foucault, 1994, t. 4, s. 229.

³³ Ibidem, s. 230.

1) (...) Przechodzi się od troski o doprowadzenie ludzi do ich zbawienia na drugim świecie ku idei, iż trzeba je zapewnić im na tym już padole. (...) «zbawienie» w kontekście tej idei (...) oznacza zdrowie, zadowolenie (tj. należyty poziom życia, dysponowanie w tym względzie wystarczającymi środkami), bezpieczeństwo, osłonię przed wypadkami losowymi. Określona grupa ukierunkowań «ziemskich» zastępuje teraz cele (...) tradycyjnego pasterstwa religijnego, i to tym łatwiej, że to ostatnie zawsze, z różnych powodów, przypisywało się uzupełniając do owych ukierunkowań; wystarczy przypomnieć rolę medycyny i jej funkcję społeczną, pełnioną długo pod opieką Kościołów: katolickiego i protestanckich.

2) Ewolucji tej towarzyszyło równoległe wzmacnianie się administracyjnej władzy pasterskiej. Niekiedy ta forma władzy była egzekwowana przez aparat państwowy lub przynajmniej przez taką instytucję polityczną, jak policja ((...) wynaleziono ją w XVIII wieku nie tylko celem utrzymywania porządku i prawa oraz dla pomagania rządowi w zwalczaniu ich wrogów, lecz także dla zapewnienia miastom dostaw żywności, utrzymywania odpowiedniego stanu higieny i zdrowia (...)) (...).

3) Wreszcie, rozmnożenie się ukierunkowań oraz podmiotów władzy pasterskiej pozwoliło na koncentrację rozwoju wiedzy o człowieku wokół dwóch biegunów: pierwszy z nich, globalizujący oraz ilościowy, skupiał uwagę na populacji, drugi, analityczny, obrał kurs na jednostkę. (...) władza pasterska rozszerzyła się nagle na całość ciała społecznego (...). I oto nie mamy już do czynienia z władzą pasterską i z władzą polityczną (...), mamy natomiast do czynienia z jedną «taktiką» indywidualizującą, charakterystyczną dla całej serii władz, jednoczącą ich wielorakość: rodzinną, medyczną, edukacyjną, pracowniczą itd³⁴.

Owa „indywidualizująca”, zjednoczona «taktika» to właśnie taktyka *assujettissement* ściśle związana z «taktiką totalizacji».

3. Główne zadanie dzisiejszej myśli filozoficznej

Widać obecnie jasno, że «późny» Foucault (odkładając na bok kwestię, jak dalece adekwatna jest jego końcowa, po Nietzscheańsku brzmiąca deklaracja: «tego chciałem» zawsze, by dociec tajemnicy podmiotu) nie pragnie z pewnością odpowiadać na pytanie: «Jacy musieliśmy, musimy czy będziemy musieli być?», pytanie poszukujące w każdym razie odpowiednich konieczności nomologicznych (w szczególności funkcjonalnych) bądź (skrycie) normatywnych, w szczególności teleologicznych. Przedmiotem jego zainteresowań stało się na koniec pytanie: «Jacy moglibyśmy być?» Możliwość, o której mowa w tym pytaniu, trzeba rozumieć historycznie właśnie, nie zaś w sposób utopijno-abstrakcyjny. Idzie bowiem o możliwość dostępną ludziom żyjącym w historycznych warunkach systemu „stosunków władzy”, który uformował się jako «Państwo», wykorzystując w roli

³⁴ Ibidem, s. 230/231.

swych przesłanek podstawowych utrwalone uprzednio uporządkowania dyktowane przez religijną (chrześcijańską) władzę pasterską.

Wydaje mi się, że dla nieco dokładniejszego wyłuszczenia intencji «późnego» Foucaulta, a tym samym – sensu przytoczonego wyżej jego pytania, przydatne będzie przedstawienie w pełniejszej postaci tego pytania, które pozwoliłem sobie wykorzystać w roli tytułu niniejszych swych uwag, i o którym sądził Foucault, liczący się już ze swą rychłą śmiercią, że wiąże się z nim dziś „główne zadanie filozoficzne”:

Zadaniem głównym jest dziś bez wątpienia nie odkrycie, jacy jesteśmy, lecz odmowa bycia kimś takim, jacy jesteśmy. Trzeba nam sobie wyobrazić siebie i skonstruować nas samych, jakimi moglibyśmy być, abyśmy zdołali dzięki temu wyzwolić się z «podwójnego przymusu» politycznego, który stanowią splecione ze sobą indywidualizacja i totalizacja władzy nowoczesnej. Rzec można by (...), że problemu, który dziś stoi przed nami, politycznego, etycznego, społecznego i filozoficznego zarazem, nie rozwiązuje bynajmniej usiłowanie wyzwolenia jednostki od Państwa i jego instytucji, ale wyzwolenie nas od wiążącego się z tym Państwem typu indywidualizacji. Trzeba nam promować nowe formy podmiotowości i przeciwstawić się tym samym typowi indywidualności narzuconemu nam w okresie trwania kilku wieków ostatnich³⁵.

Jak tedy widzimy, głównym obowiązkiem współczesnego intelektualisty ma być opieranie się mechanizmowi *assujettissement* jako określonemu „typowi indywidualizacji nowoczesnej”. Opinia ta stanowi normę niewątpliwą; o tyle też «późny» Foucault przestaje być „skrycie normatywny” i staje się normatywny «otwarcie». Ale normatywność w tym jednym punkcie zdaje się uwalniać go od normatywizmu we wszelkich punktach pozostałych. Intelektualista, w szczególności filozof, może w owych punktach pozostałych zajmować postawę czysto «opisową». To prawda, że pytając się, „jacy moglibyśmy być”, jakimi podmiotami konstytuującymi się moglibyśmy być, trzymamy się szczególnego przypadku Rickertowskiego *Wertbeziehung* (mniej-
sza o to, iż koncepcja *Wertbeziehung* nie obchodzi zupełnie Foucaulta); w ramach owego przypadku szczególnego *Wertbeziehung* możemy, a nawet powinniśmy już – postępować «opisowo». Pytanie, jacy moglibyśmy być (...)?, sygnalizuje, iż idzie nam nie o to, jacy powinniśmy być, czy jakimi podmiotami będziemy musieli (ze względów nomologicznych bądź teleologicznych) stać się, lecz o teoretyczne, uwzględniające nabytą wiedzę «opisową», wyobrażenie sobie sytuacji nas dotyczącej w przeszłości, w której nie działałby już mechanizm *assujettissement*. Co więcej, owo teoretyczne wyobrażanie sobie możemy zasilać przez naszą wiedzę «opisową», odnoszącą się do przeszłości wyprzedzającej nowoczesność: przeszłości na przykład, w której o wyborze działań decydowała

³⁵ M. Foucault, 1994, t. 4, s. 232.

antyczna etyka troski o siebie czy (następnie) etyka chrześcijańskiej troski o zbawienie własnej duszy.

Pojawia się tu kwestia, jak właściwie rozumie «późny» Foucault swą etykę. Nie zadowala mnie w tym względzie jego formuła: „praktykowanie wolności”. Przywiązałem się do myślenia w kategoriach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury³⁶. Przywiązałem się do niego nie tylko dlatego, że zdaje się ona, może i pozornie, uwalniać od trudu wyborów normatywnych (aksjologicznych), ale, i to głównie, dlatego, że z jej punktu widzenia sporo spraw – zapewne dla bardziej „ograniczenie pojmujących umysłów” (jak powiedziałaby chyba Foucault) – wygląda jaśniej, niż z perspektywy subtelniejszych sposobów refleksowania nad „życiem” ludzkim. Otóż z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury byty «powołane do życia» przez Foucaulta, stanowiące zaś kontekst jego etyki, wyglądałyby tak: określone „stosunki władzy” byłyby pewnym aspektem wspólnym poszczególnych kultur, właściwych poszczególnym grupom społeczeństw historycznych, natomiast taka czy inna etyka, stanowiąca rdzeń światopoglądów charakteryzujących każdą z owych kultur z osobna, system komunikacji dyskursywnej i system kompetencji do działań instrumentalnych – sadowiłyby się we wnętrzu owych kultur wziętych z osobna. Mówiąc najprościej: „stosunki władzy” grupowałyby zawsze określone odmiany kultur poszczególnych społeczeństw (społeczności), zaś światopoglądy (etyki), systemy komunikacji dyskursywnej (społeczno-regulacyjna koncepcja kultury przewiduje tu szersze pojęcie systemów symbolizowania), systemy kompetencji do działań instrumentalnych – związane byłyby o tyle ściślej z kulturami poszczególnych społeczeństw, że abstrakcyjne łączenie ich ze sobą niekiedy tylko dałoby się przeprowadzić efektywnie. Przeszkadzałaby temu pociągnięciu, z mego punktu widzenia, pojęciowa «nieporównywalność» owych systemów.

Czy istnieją dalsze jakieś powody przeciwstawienia się temu, by uznać Foucaulta «późnego» za szczególnie interesującego badacza kultury w sensie społeczno-regulacyjnym (pomijając fakt, iż wie on, po co ją mamy badać, czego nie zawsze da się powiedzieć o «zwykłym» zwolenniku tej koncepcji)? Nie ulega wątpliwości, iż dalszych powodów tego rodzaju jest mało. Wszelako nie będę ich tutaj wskazywać, koncentrując się na jednym tylko, ale, co wygląda na oczywistość, najważniejszym z nich. Mam na myśli Foucaulta „nominalizm językowy”, jak powiedziałaby Richard Rorty, który będąc skądinąd, jak wiemy, zagorzałym zwolennikiem sposobu myślenia opatrzonym

³⁶ Por. np. G. Banaszkuk, J. Kmita, 1994, a także J. Kmita, 1995.

przezeń tym terminem, uważa nawet, iż filozof francuski nazbyt daleko posunął się w tym kierunku³⁷.

O „nominalizmie językowym” Rorty’ego nie potrzeba tu szerzej mówić. Interesujący jest jednak między innymi punkt wyjścia Foucaulta wiodący go do tej orientacji. Otóż we wspomnianym przeze mnie wcześniej jego referacie, wygłoszonym w związku z ukazaniem się publikacji F. Dagogneta *Usytuowanie Cuviera w historii biologii*, a zatytułowanym identycznie (zaś wydrukowanym po raz pierwszy w r. 1970) stara się – jako przedstawiciel badań „epistemograficznych”, prowadzonych na poziomie analizy transformacji pól poznania³⁸ – pokazać „transformację”, jaka dokonała się w tekstach Cuviera, umożliwiającą dyskurs Darwinowski, na czym polega ich ogromna waga, mimo iż F. Dagognet (reprezentujący drugi z kolei „poziom epistemokrytyczny” „epistemografii”) trafnie skądinąd wytyka Cuvierowi mnóstwo „błędów”.

Foucault powiada:

(...) jeśli jest ktoś, kto uwierzył definitywnie w gatunek (...), kogo nie zainteresowało cokolwiek, co zachodzi poniżej gatunku, kto zatrzymał się przed ścianą gatunku, kto nie potrafił nigdy zejść poniżej gatunku i dotrzeć do biologicznej wiedzy o indywiduum, to jest nim właśnie Cuvier.

Z drugiej jednak strony dla Darwina:

Gatunek nie jest rzeczywistością źródłowo pierwszą i ostateczną analitycznie. Trudne jest dla niego odróżnienie gatunku od odmiany (...) przyjmował kumulację doniosłości zmian indywidualnych. (...) wewnątrz gatunku zachodzą drobne zmiany, które nieustannie czynią się coraz bardziej dobitne, przezerając w końcu ramy przypisywane *a priori* gatunkowi; ostatecznie indywidua, odmiany odmian, łączą się ze sobą wzajemnie, wyraźnie powyżej ram, ponad poziomem ram definiujących gatunek. Tak więc Darwin przyjmuje, że wszelkie ramy taksonomiczne, które zaproponowano celem sklasyfikowania zwierząt i roślin, stanowią w znacznej mierze kategorie abstrakcyjne. Wchodzi więc dla niego w grę rzeczywistość, którą stanowi indywiduum, zaś jednocześnie drugi jej składnik: «zmienność» indywiduum, jego zdolność do zmieniania się. Cała reszta (być może brzmi tu echo Verlainneowskiej frazy „Et toute la reste c'est littérature” – J. K.) (...) jest typem konstrukcji, którą wnosi się wychodząc od indywiduum³⁹.

Pozostawiam na boku sposób wielce interesujący i przekonujący (dla niżej podpisanego – być może dlatego, że interesują go także transformacje, nie tylko wiedzy, ale i kultury – generalnie), w jaki Foucault pokazuje, że Cuvier był niezbędnym poprzednikiem Darwina, mimo iż współczesna biologia nie jest jakoby w stanie,

³⁷ Por. R. Rorty, 1984, s. 73. (Wydaje się raczej pewne, że przytoczona jego opinia nie dotyczy Foucaulta «późnego»).

³⁸ Miałby to być czwarty z kolei poziom owych badań, który – jak sądzi Foucault – reprezentuje J. Courtès. Zob. M. Foucault, 1994, s. 27/28.

³⁹ Ibidem, s. 30.

według Dagogneta, niczego niemal akceptować ze zbioru ustaleń Cuvierowskich. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na Foucauldiański „nominalizm językowy”. Nie polega on na przyjęciu naiwnie ontologicznego stanowiska nominalistycznego, jak to mogłaby sugerować Foucaulta (milcząca) akceptacja «postępu transformacyjnego», uwidoczniającego się w Darwinowskim respektowaniu wyłącznym rzeczywistości indywidualu oraz zmian przekształcających je. Polega on natomiast na lekceważącym stanowiska tego typu szacunku dla indywidualnych pomysłów terminologicznych, indywidualnych «pociągnięć» werbalnych w naukowej, biologicznej w szczególności, «grze językowej» (w sensie – powiedzmy – Wittgensteina), tych pociągnięć, które wprowadzają i upowszechniają stosowne konstrukcje przemysłane uprzednio.

Wątpliwość, którą żywię wobec tak pojętego „nominalizmu językowego”, miałem już okazję wyrazić niejednokrotnie. Nie jest to chyba tak, że pomysły indywidualne, wprowadzające idiosynkratyczne innowacje werbalne do społecznie – bądź co bądź – toczonych gier językowych, są czysto «przygodne», że można śledzić ich późniejsze sukcesy (upowszechnianie się ich) tylko *ex post*. Powtarzam wciąż: jednym przynajmniej z powodów późniejszych owych sukcesów jest efektywność technologiczna odnośnych pomysłów teoretycznych; zapewne także – znacznie trudniejsza do zbadania – tłumacząca tę efektywność ciągłość zwana przeze mnie korespondencyjną⁴⁰.

Przy tym wszystkim jedno jest pewne: w ramach „nominalizmu językowego” niczego ogólnego nie da się ustalić w rozważanej powyżej kwestii. Nie da się nawet ustalić, skąd bierze się powiązanie, eksponowane tak przez Foucaulta: pomiędzy wiedzą a władzą. O tym, że kultura w sensie społeczno-regulacyjnym czy choćby tylko wiedza naukowa zdobywana w sposób kulturowo uregulowany dostarcza nam «władzy» nad drugimi, nad społecznościami i (oczywiście) nad przyrodą, nie ma potrzeby przekonywać nikogo rozsądnego. Ale sprowadzając ową wiedzę do poziomu reprezentowanego przez perspektywę „nominalizmu językowego” przestajemy cokolwiek z tego rozumieć. Nawet potrzeba (jeśli wchodzi ona w rachubę) śledzenia „transformacji pól wiedzy” przestaje być potrzebą zrozumiałą. Obrona przed zbyt daleko idącymi uroszczeniami filozoficznymi „platonizmu” przekracza tu swe «granice konieczne». I to nie dlatego tylko, że nominalizm językowy stwarza, wbrew intencjom Foucaulta, trudną do usunięcia zaporę przed badaniami „epistemograficznymi” nad

⁴⁰ Por. np. J. Km i ta, 1995, s. 110/111. Idzie mi tutaj o ciągłość korespondencyjną zarówno w jej odmianie eksplanacyjnej, jak i korygującej istotnie. Idzie też zresztą o samą możliwość odróżnienia tych odmian od siebie.

procesem „transformowania się pól wiedzy”, ale przede wszystkim dlatego, że redukcjonistyczne ambicje owego „nominalizmu” tłumia naszą wrażliwość na przemawiający «po platońsku» głos kultury.

Być może ów głos kultury, uniwersalizującej samą siebie, jest oszukańczy, „kłamliwy”; więcej: sporo powodów skłania do przyjęcia, iż tak raczej jest. Wszelako, jak bylibyśmy w stanie odtworzyć ów głos kultury «po platońsku» przemawiającej, utrzymać się tedy w ramach «opisowego» jej przedstawienia, gdybyśmy zaczęli od skreślania z niej wszystkiego, co koliduje z „nominalizmem językowym”?

Publikacje przytaczane

1. Allen B., *Prawda w filozofii*, tłum. M. S. (?), Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1994.
2. Banaszak G., J. Kmita, *Spółeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
3. Bielik-Robson A., *Wielka przygoda egzystencjalna: człowiek estetyczny i jego doświadczenie nowoczesności*, „Nowa Res Publica”, 1977, nr 4. (103.).
4. Foucault M., *Dits et écrits, 1954-1988*, par..., t. 1-4, Éditions Gallimard, Paris 1994.
5. Foucault M., *Historia seksualności*, przełożyli: B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Wstępem opatrzył T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995.
6. Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wyd. SPACJA, Warszawa 1993.
7. Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995.
8. Komendant T., *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1994.
9. McGowan J., *Postmodernism and Its Critics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
10. Rorty R., *The historiography of philosophy: four genres*, w (ed.): R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, *Philosophy in history (Ideas in context)*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Historia – władza – metoda

1. Strukturalistyczno-funkcjonalistyczna historia

Zamierzam omówić poglądy M. Foucaulta na trzy związane ze sobą tematy wymienione w tytule artykułu, korzystając głównie z jego prac dostępnych w języku polskim. Nie będzie to skrupulatna analiza jego wypowiedzi, lecz raczej przedstawienie wrażenia, które wywołuje lektura prac francuskiego filozofa.

Historia pełni ważną rolę w filozofii i w praktyce badawczej Foucaulta. Jest jednym z głównych przedmiotów jego refleksji. Postawił sobie bowiem za zadanie dokonanie dekonstrukcji wiedzy o przeszłości. A to dlatego, że – jego zdaniem – tradycyjna historia i tradycyjne nauki humanistyczne stanowią wyraz charakterystycznego dla nowożytności, antropologicznego i metafizycznego myślenia. Doprowadziło ono do: uniformizacji, ucisku odmienności, uprzedmiotowienia, ograniczenia swobód, absolutyzacji jednego punktu widzenia. Nauki historyczne i humanistyczne utrwalają metafizyczny, bezrefleksyjny obraz rzeczywistości. Tworzą całościowe wizje społeczeństwa i jego rozwoju, które roszczą pretensje do obiektywności, a nawet absolutności. Za filozoficzną myślą Oświecenia zakładają, że istnieje coś takiego jak jeden podmiot dziejowy (ludzkość) rozwijający się jednokierunkowo (ku postępowi). Jego wyalienowane ekspresje nauki odtwarzają w sposób adekwatny, stosując krytyczne metody interpretacji i uzasadnień. Tylko one mają monopol na prawdę o człowieku.

Foucault dokonuje krytyki nauk historycznych i humanistycznych w nadziei, że dzięki temu podważy również założenia metafizyczne, na których one się wspierały i które wspierają swoją twórczością. Foucault proponuje historię:

a) nieciągłą, czyli taką, w której występują przerwy i w której brak powiązań między epokami, okresami, przedmiotami;

b) nietotalną – rozumie przez to, że żadna pojedyncza historia ani zbiór historii nie obejmuje całości zdarzeń dziejowych, ani nie jest w stanie stworzyć takowej całości. Jest bowiem wiele przedmiotów

historii i niepodobna ich w jednym ani w wielu aktach poznania zsyntetyzować;

c) pluralistyczną, w której występuje wiele niewspółmiernych przedmiotów (instytucji, praktyk, dyskursów) i wiele ich opisów;

d) warstwową, czyli zakładającą wiele możliwych struktur, układów i wymiarów, aspektów zdarzeń i zjawisk, które są względnie niezależne, a więc których dzieje przebiegają względnie autonomicznie (np. różnych instytucji). Również dokumenty, źródła wykazują strukturę wielowarstwową i wieloaspektową. Ich konfiguracje należy rozpoznawać i opisywać;

e) nieprogresywną, bez jednego trwałego kierunku. W zasadzie żaden przedmiot nie wykazuje rozwoju postępowego. Nie wiadomo zresztą co to miałoby znaczyć;

f) bezosobową, bo czynnikami dziejowymi są instytucje, praktyki i dyskursy (np. więziennictwo, szkolnictwo, nauka) i reguły w nich obowiązujące, a nie aktywność indywiduów i grup indywiduów, ani intencje, zamiary, cele;

g) bezstronną i neutralną aksjologicznie;

h) archeologiczną, to znaczy ukazującą warunki, założenia konstytuujące konkretne działania, myśli, zjawiska, przedmioty;

h) genealogiczną, czyli opisującą przypadkowe okoliczności, które doprowadziły do powstania poszczególnych przedmiotów historycznych i powodują ich dalsze utrzymywanie się w strukturach społecznych¹. Tezy programowe Foucaulta mają znaczenie dla praktyki historiograficznej oraz dla filozofii historii. Przyjrzyjmy się najpierw, jakie konsekwencje pociągają za sobą w praktyce historycznego pisarstwa. Można je zaobserwować czytając rozprawy historyczne Foucaulta: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*², *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*³, *Historia seksualności*⁴. Analiza tych prac pokazuje, że Autor nie zawsze przestrzega postulatów metodologicznych wypowiedzianych ekspressis verbis w *Archeologii wiedzy*. W *Nadzorować i karać* przedstawia w sposób względnie całościowy i spójny (a nie przerywany) historię więziennictwa w dobie nowożytnej, przemiany poglądów na jego funkcje i zmiany praktyk więziennych. W *Historii szaleństwa* stawia nawet wymóg przedstawienia dziejów przedmiotu w sposób spójny i ciągły. Píše:

¹ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977, zwłaszcza r. 1 oraz *Wstęp* J. Topolskiego.

² M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1993.

³ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1995.

⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995.

Problemem istotnym jest bowiem określenie treści zawartych w osądzie, który nie uwzględniał naszych rozróżnień i nie przebieając wykluczał zarówno tych, których my byśmy leczyli, jak i tych, których wolelibyśmy skazać. Nie chodzi o wykazanie pomyłki, która dopuściła się takiego pomieszania, ale o prześledzenie ciągłości (*podkreślenie w oryginale*), którą nasz sposób osądzania rozбива⁵.

Nieciągłość polega w tej historii na wykazaniu, że zmieniały się poglądy na obłęd, podstawowe kategorie jego opisu oraz praktyki obchodzenia się z nimi. On był ciągle na nowo i w nowy sposób kreowany ideowo i instytucjonalnie. Ale jest to nieciągłość względna, bo wykazuje pewną logikę wewnętrzną i pewną tożsamość przedmiotu. Również *Historia seksualności* w II i III części daje całkiem spójny, ciągły, nie porozrywany i niepluralistyczny obraz przemian praktyk seksualnych starożytnych oraz ich poglądów na te praktyki, ze szczególnym uwzględnieniem homoseksualizmu. Narracja jest w niej chronologicznie uporządkowana.

Konstatacje te nie powinny dziwić. Historyk, podobnie jak każdy inny badacz dziejów, musi operować całościami, musi analizować przedmiot z ostatniego dlań punktu, który traktuje, przynajmniej tymczasowo, jako zakończenie przedstawionego procesu i jego zwieńczenie. Musi stosować określony zespół terminów, pojęć, rozumowań o stałych znaczeniach lub regułach ich użycia. Historie niecałościowe, niespójne, „porozrywane” poza pewne granice uporządkowania wymaganego w nauce byłyby niezrozumiałe, nieinformacyjne, nie dawałyby orientacji w przedmiocie. Ich wartość poznawcza byłaby żadna. Oczywiście powiązania między częściami czy aspektami opisywanego przedmiotu mogą być różnego rodzaju: czasowego następstwa, przestrzennego sąsiedztwa, przyczynowe, celowościowe, kategoriałne i inne. Nie jest jednak tak, by nie było ich w ogóle. Historie nie wykazujące żadnych powiązań między opisywanymi przedmiotami i ich częściami byłyby bezsensowne⁶. Wbrew eksplicite wymienionym regułom archeologii i genealogii Foucault nie pokazuje przypadkowości zmian. Widać pewne długie ciągi przemian praktyk seksualnych, praktyk więziennictwa, izolacji obłąkanych i chorych. Są to praktyki starannie wydzielone kategoriałnie i opisywane strukturalnie, funkcjonalnie i chronologicznie.

Chociaż Foucault odrzuca eksplicite ideę postępu, to pisze swoje książki historyczne w taki sposób jak gdyby ją stosował w interpretacji przedmiotów. Wszak małżeństwa oparte na miłości – rozpowszechnione w późnej starożytności – zapewniały większą wolność i swobodę kobietom niż autorytarne małżeństwa wczesnej starożyt-

⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać...* op.cit. s. 110-111.

⁶ Pisałem szerzej na ten temat w T. Buksiński, *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*, Warszawa-Poznań 1992, r. 1.

ności. Kobieta przestawała być marginesem, przedmiotem podporządkowanym mężczyźnie i kształtowanym przezeń. A walka o wolność marginesów to, jak wiadomo, jedno ze sztandarowych hasel politycznych Foucaulta. Chronologicznie rzecz rozpatrując występowały również procesy polepszania warunków życia w więzieniach, przytułkach, szpitalach w Europie nowożytnej. Im bliżej wieku XX, tym wyraźniejsze. Dzięki nim człowiek stawał się coraz bardziej wolny, zachowywał coraz większą godność. I nie pomniejszając tego faktu tezy Foucaulta, że pacjenci szpitali psychiatrycznych byli traktowani coraz bardziej przedmiotowo, jako obiekty badań naukowych⁷. Czyż uwięzieni w ociekających wodą lochach, przykuci do kłód metalowych byli bardziej podmiotowo traktowani niż zamknięci w nowoczesnych klinikach? Jeśli tak, to sama teoria obłądu jest obłądna.

Reasumując, Foucault w takim stopniu, w jakim nie przestrzega sformułowanych przez siebie postulatów pisarstwa naukowego (swojej „antynauki”), jest dobrym historykiem. Wybiera interesujące przedmioty opisu, wydobywa mało znane fakty z mało znanych źródeł, analizuje je w sposób krytyczny. Ustala wiele nowych faktów z dziejów więziennictwa, szaleństwa, seksu i relacji między nimi. Jest historykiem – pozytywistą, w dobrym sensie tego słowa.

Natomiast w takim stopniu, w jakim Foucault stara się stosować swoją metodologię, jego historie tracą na wartości.

Od innych historyków różni się między innymi tym, że nie wychodzi poza immanentne dzieje opisywanego przedmiotu. Nie próbuje odpowiedzieć na pytania: dlaczego następowały zmiany poglądów, obyczajów, praktyk? Ogranicza się do opisów ciągów faktów następujących po sobie w danej dziedzinie lub nakładających się na siebie. Widać w nich piętno zmodyfikowanej metodologii strukturalistyczno-funkcjonalnej. Są to historie bez głębszego wymiaru. Opisują zjawiska okiem obserwatora zewnętrznych zachowań, rejestrującego regularności w nich obecne i klasyfikującego je zgodnie z przyjętymi rodzajami czy klasami regularności. Autor odrzuca interpretacje głębokie, doszukujące się powodów, niejawnych motywów czy nieobserwowalnych przedmiotów, ponieważ węszy w nich metafizykę, tendencje totalitarne i antropologiczne.

W historii więziennictwa i historii szaleństwa stosuje jeszcze pewne rudymentalne wyjaśnienia przyczynowe. Odwołuje się do przyczyn zewnętrznych przemian zjawisk: ekonomicznych, społecznych, politycznych. Na przykład zauważa, że przyczyną dostrzeżenia potrzeb biednych było zapotrzebowanie na siłę roboczą powstającego

⁷ M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, op.cit. s. 420 i następne.

przemysłu. Dostrzega wpływ wojen, kryzysów i możliwości emigracji na sposób traktowania więźniów i biednych⁸. Te elementy wyjaśnień znikają w *Historii seksualności*. Książka ta dobrze pokazuje, do jakiego zubożenia historii rzeczywistych prowadzą historie strukturalistyczno-funkcjonalne. Nie wiadomo z niej, dlaczego owe dominujące we wczesnej starożytności małżeństwa oparte na związkach interesu zostały w naszej erze zastąpione małżeństwami opartymi na więziach miłości. Nie wiadomo, dlaczego stosunki homoseksualne coraz bardziej potępiano. Nie wiadomo, dlaczego w wieku XVII dominowała represyjna, a w XX wieku dominuje tolerancyjna seksualność. Całe bogactwo stosunków miłości zostało zredukowane do opisów seksu, zwłaszcza homoseksualnego. Przy czym Autor jeszcze narzeka, że w naszej kulturze brak sztuki miłości, podczas gdy we wschodnich kulturach są one obecne.

Opisy Foucaulta w *Historii seksualności* zawierają wiele powtórzeń, nawracają do tych samych tekstów wiele razy. Teksty są wyrywane z sytuacji ich powstania, a także rozrywane wewnętrznie na fragmenty, w sposób czasem dość dowolny. Takie wyabstrahowanie z sytuacji traktowanie źródła ułatwia manipulację nim, zubaża źródło i oddala nas od poznania konkretnego w jego pełni.

Na zubożenie świata historycznego i społecznego wpłynęło również usunięcie indywidualów i grup wraz z ich intencjami i dążeniami. Nie tylko zubożyło to historię faktograficznie, ale spowodowało też prymitywizację ujęć przemian dziejowych. W zasadzie chyba we wszystkich historiach Foucaulta przemiany dokonują się jak gdyby w oparciu o zawarty w nich ponadjednostkowy, abstrakcyjny mechanizm regulacji. Automatyzm wkomponowany w funkcjonowanie instytucji i praktyk czyni zbędnym i bezużytecznym świadome wysiłki jednostek i grup do osiągnięcia wybranych stanów rzeczy. Indywidua to tylko kółka w maszynie, elementy czy nawet przedmioty praktyk i dyskursów. Przez nie i tylko w ich ramach indywidua są tworzone – i to wyłącznie w nowoczesności. A wcześniej to chyba indywidua w ogóle nie istniały. Foucault nie dostrzega indywidualizmu starożytnego, a nawet nowożytnego przed Oświeceniem. Tworzy wizję panopticum dziejowego z kukłami zamiast żywych bohaterów⁹. Jego dyskurs historyczny staje się arbitralny i bez uzasadnień. Odmiennie dyskursy mogą być zaproponowane przez innych filozofów lub historyków. Historia staje się sprawą subiektywnych wyborów metodologii, kryteriów badań, subiektywnych opisów.

⁸ Ibidem, s. 342-345, 390 passim.

⁹ Por. ibidem, s. 487 i następne.

Foucault zarzuca historykom, że nie zdają sobie sprawy z relatywności własnych punktów widzenia i absolutyzują je. Być może zarzut ten jest zasadny w stosunku do historyków XIX i początków XX wieku. Wobec współczesnych traci rację bytu. Na ogół większość dobrych historyków zdaje sobie sprawę z uwarunkowań własnych poglądów i z tego, że po kilkunastu lub kilkudziesięciu latach ich interpretacje uznane zostaną za przestarzałe. Historycy już dawno nauczyli się również odkrywać perspektywy i założenia, w ramach których powstawały treści źródeł historycznych, a także były podejmowane działania bohaterów. Interpretacja pragmatyczna ma właśnie za zadanie odkrycie znaczeń podmiotowych, ukrytych interesów, wartości, uprzedzeń narodowych, klasowych, które wpływały na takie a nie inne przedstawienie przedmiotu przez autora źródła¹⁰. Zwracanie uwagi na te fakty przypomina wyważanie otwartych drzwi. Sam Foucault odrywając źródła od sytuacji ich powstania i dokonując restrukturalizacji źródeł i dokumentów pozbawia się możliwości dokonania ich interpretacji pragmatycznej pełnej. Dla niego źródła to nie dokumenty z sensem intencjonalnym, ale pomniki bez wnętrza.

2. Filozofia historii

Poglądy Foucaulta na historię mają odniesienie nie tylko do historiografii, ale również do filozofii historii. Wydaje się, że dla tej ostatniej są one bardziej wartościowe i względnie nowe. Oficjalnie francuski poststrukturalista odrzuca wszelką filozofię historii, bo utożsamia ją z oświeceniową, a więc z taką, która zakłada jeden uniwersalny podmiot i jeden ukierunkowany proces, któremu ten podmiot podlega. Faktycznie tworzy nową filozofię historii. Do głównych jej części składowych należą: genealogia, teoria indywidualizacji, teoria władzy, teoria transcendentalności, czyli archeologia.

Jak już wspominaliśmy, Foucault na miejsce jednego podmiotu dziejów ustanawia wiele dyskursów, praktyk i instytucji niewspółmiernych i niezależnych. Tworzą one układy nawarstwiające się na siebie lub istniejące obok siebie. A genealogie badają ich przypadkowe

¹⁰ Problem roli uwarunkowań w poznaniu, ich badań oraz interpretację pragmatyczną źródeł i przedmiotów źródłowych omawiałem w kilku książkach. Por. T. Buksiński, *Problem obiektywności wiedzy historycznej*, Warszawa-Poznań 1979; tenże, *Interpretacje źródeł...*, op.cit.; tenże, *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991.

okoliczności powstania i trwania. Chociaż, jak pokażemy w następnym paragrafie, również na gruncie filozofii historii nie była to idea tak bardzo pluralistyczna jak się wydaje na pierwszy rzut oka, bo Foucault zakładał podleganie wszystkich przedmiotów jednemu mechanizmowi władzy.

Na uwypuklenie zasługuje zawarta właściwie we wszystkich jego książkach idea indywidualizacji podmiotów. Jest to idea radykalna. Nie była w takiej postaci obecna w teoriach uwarunkowań społecznych Marksa, Mannheima czy nawet Nietzschego – chociaż można ją wyinterpretować z pism Hegla. Poprzednicy Foucaulta zakładali z reguły przedspołeczną, przedjęzykową stałą lub zmienną naturę ludzką lub istotę człowieka. U Foucaulta ona znika. Człowiek jako psychika i jako ciało jest w całości i wyłącznie tworem dyskursów, praktyk, instytucji, norm. Nie istnieje jako podmiot przed nimi ani obok nich.

Przykładowo Foucault pokazuje jak konstytuował się człowiek nowożytny jako rozumny subiektywnie, a mianowicie poprzez instytucjonalne wykluczenie i ucisk wszystkiego, co nie mieściło się w kategoriach myślenia logicznego. W podobny sposób konstytuował się jako podmiot „zdrowy”, „normalny”, „moralny”. W *Historii szaleństwa* autor pisze:

Nie w celu wyhamowania zarazy odpędzono trędowatych; nie w celu pozbycia się „aspołecznych” internowano około roku 1656 setną część ludności Paryża. Ów gest miał inny wymiar: nie uosabniał obcych o rysach utajonych, zbyt długo zacieranych przez przyzwyczajenie: on ich kreował (podkr. T.B.), deformując swojskie w społecznym pejzażu oblicza i robiąc z nich dziwadła, których już nikt nie rozpoznawał. Wywoływał Obcego tam, gdzie go nie przeczuwano; rozpruwał wątek, rozbijał więz spoufalenia, wyrzywał z zasięgu człowieka jakiś ludzki pierwiastek, niepostrzeżenie go usuwał z naszego widnokręgu. Jednym słowem, gest ów był sprawcą alienacji. W tym sensie odtwarzanie historii procesu wypędzania oznacza uprawianie archeologii wyobcowania¹¹.

W taki sposób człowiek nowożytny tworzył o sobie własną prawdę.

Genealogie Foucaulta opisują, w jaki sposób człowiek stał się podmiotem pragnień własnych i odkrywał w nich swoją istotę. Pragnienia i potrzeby nie są poza historią. I nie jest tak, że władza je uciska. Raczej są kształtowane przez doświadczenia, formowane w trakcie różnorodnych stosunków zachodzących w takich dziedzinach, jak wiedza, medycyna, sądownictwo, seks oraz między nimi. Dzięki normom, instytucjom, praktykom człowiek zaczyna postrzegać siebie jako normalnego, szaleńca, chorego, pragnącego, zboczeńca.

Ale ujęcia Foucaulta są upraszczające również na poziomie filozoficznym. Jest to filozofia opisująca tworzenie ludzi jako funkcji struk-

¹¹ M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, op. cit., s. 84-85.

tur, części większych całości, a nie pełnych indywiduów i samodzielnych podmiotów. Indywidua zniknęły, a wraz z nimi cała głębia, cały tragizm dziejów, cała problematyka moralna i etyczna, problematyka rozumności i nierozumności. W filozofii Foucaulta nie ma miejsca na takie dystynkcje, nie ma miejsca na dobro i zło.

Foucault dopiero w ostatnich częściach swojej książki *Historia seksualności* począł dostrzegać, że nie tylko instytucje, reguły praktyk i dyskursów kształtują człowieka, ale również on sam siebie kształtuje – poprzez samoobserwacje, refleksje, tworzenie coraz to nowszych idei o sobie. Ale i wówczas nie zadał pytania: kto i w jaki sposób tworzy i podtrzymuje instytucje, praktyki, dyskursy. Co jest tym bardziej dziwne, że do składowych części filozofii historii późnego Foucaulta należy też krytyka teraźniejszości w imię idei eksperymentowania, przekraczania granic i tworzenia siebie jako bytu, który może przyjąć różne tożsamości i nie wiąże się z żadną w sposób trwały. Dzięki tej własności jednostka właśnie może tworzyć ciągle nowe typy myślenia i działania, co ma jej zapewnić wolność od zewnętrznych uwarunkowań. Jego filozofia dziejów miała ułatwiać te praktyki przekraczania granic teraźniejszości, bo analizowała warunki historyczne i wydobywała na światło dzienne fakty świadczące o tym, że jednostki są ciągle kreowane, a nie niezienne¹². Ale czy kukiełkowe jednostki są w stanie przełamać układy, których są wytworem?

3. Władza

Chyba najbardziej charakterystyczną cechą filozofii Foucaulta jest uniwersalizacja stosunków władzy. Dyskursy, instytucje praktyki społeczne oraz konfiguracje wewnątrz nich, które przybierają postać faktów, zjawisk, procesów, relacji, są przejawami stosunków władzy i walki o władzę. One coś włączają i coś wykluczają, coś narzucają i kształtują. Są bezkierunkowe i wielorakie.

Foucault deklaruje, że chodzi mu o rozproszoną władzę, immanentną wobec wszelkich punktów wpływu, oporu, wszelkich stosunków społecznych. Jest to władza punktowa, występująca „u dołu”, kontrolująca na poziomie mikro. Ale te małe władze są funkcjonalne wobec „większych” wobec dyscyplinujących praktyk, instytucji, norm, dyskursów (więziennictwa, szkolnictwa, wojska, kościoła, sądownictwa, nauki, medycyny) i w konsekwencji wobec całego dyscyplinującego

¹² M. Foucault, *The Care of the Self*, New York, 1988; P. Smith, *Discerning the Subject*, Minneapolis 1988.

społeczeństwa. Faktycznie w wielu rozważaniach Foucault koncentruje się na opisie wywierania władzy przez wymienione wielkie instytucje. Wśród struktur władzy brak natomiast podmiotów stricte politycznych. Nie ma w jego koncepcji miejsca na państwo, rząd, parlament, administrację państwową, policję, prawo. Traktuje je jako nieistotne bądź wtórne wobec podstawowych instytucji dyscyplinujących¹³. Stosunek do władzy wielkich instytucji jest u Foucaulta też ambiwalentny. A to z powodu dwuznaczności używania pojęcia „władza” w jego tekstach. Znaczy ona bowiem zarówno technikę panowania, wywierania nacisku i kontroli fizycznej – w technicznym sensie tych pojęć – jak i czynnik konstytuujący możliwość tworzenia społecznych praktyk i dyskursów oraz ich funkcjonowania, a więc w rezultacie również warunek działania jednostek w ich ramach i kształtowania tychże jednostek¹⁴. Dlatego też Foucault, z jednej strony, podkreśla represyjność władzy, jej zdolność do ucisku, wymuszania pewnych typów myślenia, działania, postawy oraz wykluczania przez nią i skazywania na egzystencję dewiantów i marginesów, tych, którzy nie mieszczą się w jej schematach myślenia i zachowania. Foucault chce ich aktywizować do walki z uciskającymi systemami, do łamania ich granic. Bo systemy i instytucje uciskają pożądania i pragnienia, ograniczają swobody (kobiet, dewiantów seksualnych, mniejszości kulturowych).

Z drugiej strony jednak Foucault podkreśla, i to bardzo mocno, kształtujące funkcje władzy dla indywiduów. Instytucjonalne władze formułują je. Procedury dyscyplinujące to czyste technologie tworzące ciała, umysły, pożądania jednostek. Ludzie nie są twórcami natury, ale konstruktami praktyk dyscyplinowania, np. kontrola seksu rozbudza jednostkę jako świadomy podmiot posiadający pożądania seksualne.

W tym ujęciu „przymus” czy „represyjność” władzy nie polegają na ograniczaniu czy wykluczaniu pragnień i pożądań indywiduów – bo tych one jeszcze nie mają – ale właśnie na ich kształtowaniu. Niemniej można tu mówić o przymusie, ponieważ takie kształtowanie jest zawsze jednostronne i wyklucza inne możliwe ukształtowania – na przykład pożądań seksualnych jednostek. Narzuca jednostkom pewne normy, nawyki zachowań, nawet bez stosowania przemocy fizycznej. Zwykle dokonuje się to kształtowanie w sposób nieuświadomiony, bez odwoływania się do ideologii, filozofii, wartości, interesów. Jest to proces, w którym jeszcze nie ma podziałów na dobro i zło i w którym owe kategorie i rozróżnienia dopiero się kształtują. Dla-

¹³ T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, Poznań 1996, s. 240-262.

¹⁴ A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main, 1989, s. 121 i następne.

tego Foucault na tym poziomie nie dokonuje rozróżnienia między dobrą i złą władzą. Każda władza bowiem dyscyplinuje¹⁵. Chociaż w jego intencji samo ukazanie tego procesu winno osłabiać status władzy i mobilizować do jej łamania. Genealogia władzy wskazuje bowiem na jej przypadkowość i brak dla niej głębszych metafizycznych uzasadnień.

Wydaje się, że Foucault, niezależnie od tego jak będziemy rozumieli jego pojęcie władzy, upraszcza stosunki społeczne. A to dlatego, że po pierwsze, redukuje je do stosunków władzy; a po drugie, że władzę rozumie w sposób jednostronny. Absolutyzując stosunki władzy Foucault niejako tylnymi drzwiami wprowadza do rozważań uniwersalny podmiot filozofii dziejów, z którym walczył. Z tym, że jest to podmiot nie substancjalny, jak na przykład u Hegla, ale strukturalno-funkcjonalny, zredukowany do relacji, stosunków władzy między systemami a jednostkami. Przy czym jego rozumienie władzy w terminach wyłącznie fizycznego i psychicznego kształtowania, wywierania ucisku i tworzenia zależności spowodowało, że całe wielkie obszary życia społecznego i wzajemnych stosunków międzyludzkich zostały sprymitywizowane. Nie ma u niego miejsca na miłość, na wspólnotę, na komunikację niezniewalającą, na religię wyzwalającą, na działania moralne, bezinteresowne, na przyjaźń. Takie ujęcie nie pozwala odróżnić ucisków właściwych, represji rzeczywistych powodowanych przez siłę fizyczną, przez systemy totalitarne polityczne od stosunków dobrowolnej współpracy, od zaangażowań wynikających z potrzeb wewnętrznych i wolnych decyzji osób. Determinanty społeczne i uwarunkowania pojmuje w sposób skrajny, na wzór determinant przyrodniczych. Natomiast jednostki podległe tym determinantom pozbawia własnej woli i naturalnych predyspozycji.

Z powyższych powodów indywidualizacja, o której mówi Foucault, staje się prymitywna, bo określana wyłącznie w terminach walki, oddzielenia od innych, podporządkowania, manipulacji. Taka indywidualizacja może wytworzyć tylko psychopatów, akceptujących władzę lub stawiających jej opór. Przy czym rezultat tych stosunków (walki bądź akceptacji) zależeć będzie tylko i wyłącznie od przypadkowej konfiguracji fizycznej przewagi. Ta fizyczna przewaga determinuje prawdę i wszelkie inne relacje międzyludzkie. Kto ma władzę, ten jest uprawnionym sędzią. Teoria Foucaulta nie umożliwia krytyki takiej władzy na podstawie kryteriów spoza władzy. Opisuje jedynie przypadkowe łamanie jednej władzy partykularnej w imię innej władzy partykularnej.

J. Habermas zwrócił uwagę na jeszcze jedno uproszczenie obecne w filozofii Foucaulta, a mianowicie na jego ograniczone rozumie-

¹⁵ T. Schäfer, *Reflektierte Vernunft*, Frankfurt am Main 1995.

nie Oświecenia. Autor *Nadzorować i karać* nie dostrzegał procesów kształtowania się w Oświeceniu praw człowieka i praw narodów. A przecież to one umożliwiły upodmiotowienie jednostek. To one uzależniły władzę państwową od woli ludu. Lud stał się podmiotem politycznym. Brak u Foucaulta dostrzeżenia formowania się nowego typu w nowożytności legitymizacji władzy (przez wybór od dołu) i nowego typu rządzenia (zapewniającego demokratyczne stosunki i wolność jednostek). Z tymi stosunkami i prawami wiązały się również nowe uprawnienia dla więźniów i szaleńców, bo prawo konstytucyjne wpłynęło na reformę prawa karnego¹⁶.

4. Metoda

Jak już wyżej wzmiankowaliśmy, u Foucaulta, podobnie jak u Heideggera, Rorty'ego i innych transcendentalistów, występują dwa poziomy rozważań: przedmiotowy i transcendentalny. Nie zawsze wiadomo, do jakiego poziomu należy dana wypowiedź, z powodu ich przemieszczania i splątania. Generalnie można roboczo przyjąć, że do poziomu przedmiotowego należą opisy faktów szczegółowych, relacje o konkretnych stosunkach, interpretacje danych źródłowych o faktach w nich przedstawionych. Poziom transcendentalny, to poziom opisów form i systemów myślenia, czyli poziom reguł, norm, kryteriów, celów. One tworzą założenia i warunki dla zaistnienia prawd faktograficznych, dla zajścia konkretnych doświadczeń i dla ich interpretacji. Określają, jakie wypowiedzi wchodzą w ogóle w rachubę jako kandydatki do prawdy czy do słuszności. Owe systemy myśli mają tylko partykularnie ograniczoną ważność. Jest ich wiele. Są zmienne¹⁷. Nacisk położony na systemy myśli, na ich niewspółmierność, wielość i zasadniczą rolę (pamiętajmy, że w College de France powołano w 1970 r. specjalnie dla Foucaulta katedrę Historii Systemów Myślenia) czyni przedsięwzięcie poststrukturalisty wygodnym teoretycznie, ale zarazem dwuznacznym metodologicznie. Bo oto z jednej strony umożliwia Foucaultowi arbitralny wybór jednego partykularnego systemu myślenia i dokonywania w oparciu o jego założenia zewnętrznej krytyki innych. I autor *Archeologii wiedzy* to czyni. Zajmuje pozycję uciskanych marginesów społecznych i opowiada się w ich imieniu za takimi wartościami, jak swobody seksualne,

¹⁶ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford 1987, s. 238 i następne.

¹⁷ Por. ibidem.

równość rasowa, równość płci, nawołuje (w okresie lewackim) do łamania granic liberalizmu, do transgresji ustalonych norm. Podobne krytyki kieruje wobec nauki. Przeciwstawia jej inne sposoby myślenia i doświadczania: życie codzienne, retorykę, sztukę. Racjonalności argumentacji zarzuca tendencje uniwersalistyczne. Sam optuje na rzecz retoryki i sofistyki, a więc rozumowań zastępujących uzasadnianie argumentacyjne perswazją, namową, apelowaniem do uczuć, pożądań i interesów, a nie do racji¹⁸. Z drugiej strony Foucault jest przekonany, że może prowadzić rozważania i analizy na metapoziomie w sposób bezstronny, nie zakładając żadnych wartości partykularnych ani norm. Jest to poziom dyskursu, w którym przedstawiane są reguły, zasady fundamentalne różnych niewspółmiernych systemów myśli i ich dzieje. Na przykład na tym poziomie ujawnia, że w nauce nowożytnej kandydatkami do oceny prawdziwościowej mogą być jedynie wypowiedzi logicznie spójne, intersubiektywnie uzasadnialne za pomocą akceptowanych przez uczonych metod. Warunki partykularne zajścia prawdy konstytuują zarazem specyficzne dla danego dyskursu relacje władzy, wraz z relacjami wykluczania. Na metapoziomie pokazuje jak konstytuowane są przedmioty historii i nauk humanistycznych, o których wspominaliśmy na początku artykułu.

Powstaje problem, czy można same systemy myśli, owe normy, reguły, systemy kategorii i założeń, oceniać: czy podlegają one ocenie wedle kryteriów prawdy bądź słuszności? oraz związany z powyższym problem, czy można owe systemy przedstawiać obiektywnie, neutralnie, prawdziwie? Na pewno nie dotyczy ich kwalifikacja prawdziwościowa w sensie wypowiedzeniowym. Nie składają się na nie bowiem wypowiedzi przedmiotowe posiadające bezpośrednie odniesienie do przedmiotów zewnętrznych wobec nich. A czy dotyczy ich prawda ontologiczna rozumiana w sensie Heideggera? W pewnym sensie można powiedzieć, że systemy myślenia, podobnie jak formy bytowania Heideggera, „otwierają świat”, bo one konstruują obiekty, stanowiące potem przedmiot opisów i przedstawień na poziomie przedmiotowym (np. ujęcia człowieka jako szalonego, zbrojnego, irracjonalnego). Ale równie dobrze można powiedzieć, że one „zamykają świat” – bo wykluczają realizację pewnych możliwości, formują jednostronnie pewne warunki. Z filozoficznego metapoziomu Foucault nie chce ich oceniać ani kwalifikować. Każdy system jest równie dobry. Chociaż zdaje sobie sprawę, że tylko niektóre z możliwych zostały kulturowo zaakceptowane. I te zaakceptowane wyrażają pewne podstawowe przeświadczenia ontologiczne społeczeństw. Składają

¹⁸ J. Simons, *Foucault and the Political*, London, New York 1995.

się na ich przedrozumienie świata i siebie¹⁹. Foucault sądzi też, że możliwy jest neutralny, obiektywny opis systemów myśli na metapoziomie, opis nie wpisujący się w żaden dyskurs partykularny, np. w dyskurs nauki nowożytnej czy racjonalności nowoczesnej. Uważa swoje opisy za niezależne od praktycznych ujęć przedmiotowych, a więc „teoretyczne” – nie w sensie „naukowe”, ale raczej w znaczeniu: „retoryczne”, metaforyczne, metarefleksyjne, bezosobowe. Foucault nie argumentuje, nie przekonuje o prawdzie swoich opisów, ale stara się je uczynić atrakcyjnymi²⁰. Wydaje się jednak, że to przekonanie o neutralności jest tylko pobożnym życzeniem Foucaulta. Na metapoziomie, podobnie jak na poziomie przedmiotowym, opisy podlegają uwarunkowaniom partykularnym, wartościującym, normatywnym. Sama interpretacja systemów myśli, wybór języka do ich opisu, uporządkowanie wewnętrzne systemów, dobór kategorii są wyrazem projekcji i predylekcji badacza. W wypadku Foucaulta szczególnie klarownie dostrzec można te predylekcje przy analizach dyskursu seksualności.

Foucault mógłby rościć pretensje do neutralności opisów systemów myśli, gdyby zajął uniwersalny punkt widzenia, a więc uznał za Heglem istnienie rozumu uniwersalnego i możliwość opisu z jego perspektywy. Wraz z odrzuceniem takiego rozumu wszelki opis zarówno przedmiotowy, jak i metateoretyczny staje się tylko jedną z wielu możliwych partykularnych wizji rzeczywistości. Co więcej, przy takich założeniach tylko konfrontacja partykularnych punktów widzenia może doprowadzić do wzajemnego uświadomienia ich ograniczeń i w wyniku tej refleksji do mitygowania się w narzucaniu innym swojego stanowiska i do jego relatywizacji. U Foucaulta taka konfrontacja jest jednak niemożliwa z powodu tezy o niewspółmierności dyskursów. Ta niewspółmierność przenosi się również na metapoziom. W rezultacie przeciwko założeniom metasystemowym koncepcji Foucaulta można skierować te zarzuty, które on kierował wobec nauk historycznych i humanistycznych oraz ich założeń metodologicznych.

Reasumując, cel rozważań Foucaulta zarówno na poziomie przedmiotowym, jak na metapoziomie jest ten sam: osłabienie istniejących systemów władzy i zapewnienie większej wolności dla subiektów. Z tym, że w pierwszym przypadku realizuje swój cel bardziej bezpo-

¹⁹ Por. L. D. Kritzman (wyd), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, New York 1988.

²⁰ Tamże, oraz P. Veyne, *Der späte Foucault und seine Moral*, w: W. Schmid (Hrsg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt am Main 1991 oraz inne artykuły w tymże tomie.

średnio – szczególnie otwarcie stawia sprawę w swoich licznych wywiadach, zaś w drugim – w sposób zawołany, poprzez wykazywanie przypadkowości systemów władzy i mechanizmów jej wywierania. Ale jego teoria systemów nie jest neutralna, bo jest jednostronna, przesadnie wyolbrzymiająca procesy dyscyplinowania i bezwolność indywiduów. Subiektywność ukonstytuowana przez systemy i w całości przez nie zdeterminowana nie jest w stanie się im przeciwstawić i wyzwolić się. Deklaracje późnego Foucaulta, że szło mu nie o władzę, lecz o obronę subiektywności oraz jego nawoływanie do transgresji – to tylko zbiory pobożnych życzeń, nie mające oparcia w założeniach filozoficznych teorii systemów. Foucault nie potrafił nawet na gruncie teorii systemów odpowiedzieć na pytanie, skąd się biorą systemy i jaka jest rola indywiduów w ich kształtowaniu.

Na pytanie: czy Foucault osiągnął zamierzony główny cel? odpowiedź jest negatywna. Wydaje się, że jego stanowisko raczej wzmacnia stosunki władzy, uzasadnia ich stosowanie również w tych dziedzinach, które tradycyjnie uznawane były za wolne od nich (na przykład w nauce, w filozofii). Foucault (a za nim Rorty i inni postmoderniści) czyni z sofistyki i retoryki narzędzia komunikacji i nawiązywania stosunków społecznych. Mają one uwolnić od tyranii argumentów i uniwersalnych dążeń rozumu. Ale w ten sposób właśnie całe życie społeczne pada ofiarą stosunków przemocy. Wszak sofistyka została w starożytności wypracowana jako narzędzie w ręku władzy. Służyła do jej zdobycia i utrzymania w sposób przyrodniczy, a więc poprzez oddziaływania na interesy, wywoływanie strachu, wprowadzanie w błąd. Retoryka i sofistyka służyły do manipulowania jednostkami i do podporządkowywania ich sobie bez odwoływania się do sensów i racji rozumowych czy moralnych. Opierając się na nich i propagując je Foucault żąda od człowieka, by pozbył się złudzeń człowieczeństwa. Stosując się do recept Foucaulta, człowiek jedynie redukując siebie do nośnika i elementu stosunków przemocy może działać skutecznie. Taki redukcjonizm jest oczywiście sprawą indywidualnej opcji filozoficznej. Podobnie jak i perswazja na jego rzecz.

Wydaje się jednak, że wszelkie ograniczenie władzy myślenia dotychczas nie przynosiło pozytywnych rezultatów. Znamy to dobrze z własnych doświadczeń z okresu systemów totalitarnych. Należy więc również opcję perswazyjną uznać jedynie za jedną z wielu możliwych partykularnych opcji myślenia, której status już w starożytności został określony.

Zygmunt Bauman

Nie odwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach

But the species complains
Therefore it exists
Paul Valéry

Powszechnie wiadomo, że na pytanie, „kim są intelektualiści” trudno odpowiedzieć w sposób, który nie rodziłby niezgody. Lecz odpowiedzieć na pytanie „kim jest intelektualista”, w jakiegokolwiek formie zbliżającej się do operacyjnej skuteczności, jest rzeczą wprost niemożliwą. Pierwsze pytanie dotyczy roli, funkcji, systemowego ulokowania. Drugie natomiast dotyczy osobistych cech, które pozwalają (bądź upoważniają) ich nosiciela do spełniania takiej roli czy zajmowania takiego stanowiska. Powiązanie między pytaniem pierwszym i pytaniem drugim przez cały nasz wiek było przedmiotem gorącego teoretycznego sporu i przedmiotem praktyki, która, jak się zdaje, ustawicznie rozsądzała wszelkie teoretyczne twierdzenia. Łatwo zrozumieć, dlaczego miałoby tak być, kiedy przypomnimy sobie, że niezależnie od tego, czym są intelektualiści, oni i tylko oni projektowali definicje siebie i je zwalczali. Każda próba zdefiniowania intelektualistów jest próbą autodefinicji; każda próba przyznania czy pozbawienia statusu intelektualisty jest próbą autokonstrukcji. Definiowanie i spieranie się o definicje jest rdzeniem stwarzania i reprodukcji siebie. Zaiste, jak Valéry sparafrazował Kartezjusza – narzekają, więc są...

Poza tym intelektualiści tworzą „społeczną mgławicę”. To, co jest prawdą w odniesieniu do wszystkich mgławic, jest również prawdą w odniesieniu i do tej mgławicy: „im bliżej się jej przyglądamy, tym bardziej rozmywają się jej kontury, a jej forma stapia się bądź oddala”¹. Valéry jednak nie wspomniał, że o ile chodzi o tę szczególną mgławicę, żadne spojrzenie z pewnej odległości nie jest możliwe:

¹ Paul Valéry, *History and Politics*, tłum. Denise Folliot i Jackson Mathews, New York, Pantheon Books, 1962, s. 80.

wszystkie raporty z obserwacji pochodzą z wnętrza i – na dobre czy na złe – tam właśnie pozostają. Na tę mgławicę nigdy nie patrzy się inaczej jak tylko z bliska; jej kontury są bardziej przeczuwane niż odkrywane, w końcu są nakreślane arbitralnie, i można się zastanawiać, czy w ogóle byłyby tam gdzie są, gdyby nie nieustający pociąg do kreślenia ich wciąż na nowo.

Pamiętamy, co powiedział nam Hegel: sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu. Intelktualiści zaczęli ujmować siebie jako intelektualistów (w odróżnieniu od po prostu dziennikarzy, powieściopisarzy, poetów, artystów czy uniwersyteckich profesorów) dopiero wraz ze zmierzchem XIX wieku, kiedy ich jedność funkcji (jeśli takowa kiedykolwiek istniała) była już tylko wspomnieniem; być może marzeniem. Ujmowanie siebie jako intelektualistów, i mówienie o sobie jako o intelektualistach, było zaproszeniem do przyłączenia się do podzielonych już sił. Było ono postulatem na przyszłość, przebraniem za przywrócenie przeszłości; i p r o g r a m e m, występującym jako r a p o r t o stanie gry. Było ono deklaracją intencji, aby grupa stała się większa niż suma jej części; po to, aby żądać i uzyskać z b i o r o w o taką rolę, której nie można sprowadzić do odgrywanych i n d y w i d u a l n i e ról specjalistycznych, zawodowych; po to, aby zdobyć i zachować, znowu zbiorowo, funkcję duchowego przewodnictwa narodu, strażnika i cenzora jego wartości – której ani poeci, ani filozofowie, ani aktorzy nie mogli się domagać na gruncie swojej oddzielnej doskonałości. Kiedyś istniała taka funkcja, a teraz została utracona. Trzeba ją mieć na powrót – jednak tym razem musi ona zostać wyrwana z tych samych rąk, które niegdyś z chęcią ją zaproponowały. I wtedy, i teraz były to ręce Państwa.

Nowoczesne państwo, miejsce narodzin intelektualistów

W swoim niedawno wydanym studium² Robert Muchembled przekonywająco wykazał, że sławny „proces cywilizowania”, który od

² Zob. Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: sensibilités, mœurs et comportements collectives sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988. Wedle autora, „à partir du XVII^e siècle il intensifie la coupure entre les deux planètes mentales séparées. Les gens civilisés ne savent plus sentir le peuple, au sens propre du mot” (s. 13). Chociaż do XVIII wieku nowo wprowadzone środki społecznej kontroli nad wykorzenionymi, „pozbawionymi panów”, nad „tłumem” i nieokrzesanymi wieśniakami zrobiły znaczne postępy i społeczeństwo jako całość „apparat de plus en plus policé”, grupy dominujące „ne s'écartent pas moins des masses populaires, jugées

czasów pionierskiego studium Norberta Eliasa był uważany za wiodący społeczno-kulturowy mechanizm modernizacji, polegał przede wszystkim na „kulturowej desynchronizacji” zachodzącej między elitami i masami. Mówiąc dokładniej, poczynwszy od XVI wieku Europa Zachodnia była sceną kulturowej autoseparacji elit, przenikliwie samoświadomego pędu powodującego krzepnięcie reszty społeczeństwa w „masę” – definiowaną najczęściej w kategoriach jej „trywialności”, umniejszonego człowieczeństwa, niewystarczającego wyzwolenia ze zwierzęcej natury, a tym samym będącą w potrzebie albo oswojenia, albo poskromienia.

Chociaż urodzenie i bogactwo głęboko podzieliły europejskie społeczeństwo wiele wieków wcześniej, to jednak dopiero u progu czasów nowożytnych dominujący i zdominowani stali się kulturalowo odświeżeni od siebie, z dominującymi jako tymi, którzy definiują swój sposób życia jako „kulturalny”, a tym samym wyższy. To oznaczenie konstytuowało klasę zdominowaną jako potencjalny obiekt albo przewlekłej cywilizującej krucjaty, albo silnego nadzoru, kontroli i – jako środek ostateczny – zamknięcia. Niezależnie od tego, która z dwóch powyższych strategii była wybierana, człowieczeństwo „mas” było ujmowane jako niepełne, a same masy ujmowane były jako niezdolne do dopełnienia go własnym wysiłkiem. Dlatego należałoby zauważyć, że autoseparacja elity podzieliła społeczeństwo na trzy (a nie tylko

brutales, sales et totalement incapables de refréner leur passions pour se couler dans un morale civilisé” (s. 150). Muchembled przeciwstawia się poniekąd dobrotliwemu ujęciu procesu cywilizującego przekazanemu potomności przez Eliasa: „Contrairement à certains opinions, la civilisation de mœurs en marche, sous ses diverses formes, n'est pas une machine à niveler les différences. Au contraire, elle produit des êtres divers, situés sur différents barreaux de l'échelle socio-culturelle” (s. 220). Elity były dumne z wykwintnych manier jako znaku nie tyle kulturalnej, co społecznej dystynkcji: „Ce savoir-vivre porte de valeurs qui se veulent universelles. Son objectif n'est pourtant nullement de niveler la société: les automatismes et les interdits profondément assimilés servent en fait de fonctions de différentiation. Ils produisent la distinction par l'isolement culturel. Ils inventent le „moi” et le surmoi par opposition à la puissance du sens collectif qui organise la vie du plus grand nombre” (s. 230). Wzniosły sposób życia rozwinięty przez elity dla ich własnego użytku nie miał być podzielany. Poddane dominacji masy nie są uczone manier przez lepszych od siebie. Nikt nie stara się „à les faire ressembler aux bien nés ou aux gens aisés”; zamiast tego są one „encadrés, punis, modifiés” w taki sposób, aby były zmuszane do „jouer le jeu de la soumission” (s. 201).

W rzeczy samej, wiek ten został naznaczony przez zjadliwość, z jaką wyższe klasy i ich moralistyczni rzecznicy atakowali i potępiali „przesady ludowe” – lecz ze znikomą liczbą znaków, jeśli w ogóle, nadciągającej kampanii nawracania, która, w formie powszechnej edukacji i krucjat moralnych, miała zdominować następne stulecie. Muchembled sugeruje, że jeśli elitom nie spieszo było dojść do idei „nawracania” mas na swój własny obraz, to było tak dlatego, że we wczesnych stadiach elitarnego „doskonalenia siebie”, „le danger n'est pas uniquement extérieur, il est aussi intime” (s. 234).

dwie, jak proponowałby Muchembled) szerokie społeczne części: *elity*, służąca za wskazany przez siebie model *l'honnête homme, l'homme civilisé*, czy też *l'homme de lumières*; masy („inny” elity), odpowiednio surowe, nie cywilizowane i nie oświecone; oraz instruktorów, którzy mieli za zadanie masy udoskonalać, cywilizować i oświecać (ta trzecia kategoria stała się z pewnym opóźnieniem dopełnieniem strażników porządku mianowanych do rozbrajania i neutralizowania „nie udoskonalonych”, a zatem nieprzewidywalnych, „niebezpiecznych klas”³).

Owi instruktorzy mieli stać się głównym nośnikiem nowego porządku; był on, jakby nie było, porządkiem różnym od wszystkich innych znanych w przeszłości. Miał to być porządek świadomy sam siebie jako wytwór człowieka; sztuczna forma, którą należy wykuc z krnąbrnego surowca społeczeństwa; porządek samokontrolujący, ujmujący bezmyślną przyrodę jako swoją jedyną alternatywę, a siebie jako jedyną – zawsze nietrwałą – obronę przed chaosem. Taki porządek musiał pozostawać niepewny siebie, pamiętając o tym, że każda utrata czujności może przywrócić naturalną anarchię. Przede wszystkim porządek taki nie ufał naturalnym zdolnościom swoich ludzkich przedmiotów. Ci ostatni nie zostali wyposażeni przez naturę tak, aby współegzystować w pokoju. Społeczeństwo było domem, do którego trzeba było ich wprowadzić siłą, czy też sztuką, której trzeba było ich nauczyć i wyszkolić w praktyce.

To właśnie ten ostatni nakaz otworzył funkcjonalnie istotną przestrzeń społeczną producentom i dystrybutorom idei. Oni z kolei zrobili wszystko, co było w ich mocy, aby zapewnić, iż temu nakazowi jest przypisana najbardziej kluczowa i najbardziej strategiczna rola w procesach budowania porządku i służenia mu. Kultura jako teoria porządku społecznego i jako społeczna praktyka była wytworem tego wzajemnego wzmacniania. Teoria założyła, że mężczyźni i kobiety sami w sobie nie są zdolni do pokojowego współistnienia i nie są przygotowani do stanięcia w obliczu dręczących wymagań życia społecznego; że nie uda im się pokonać tej przeszkody bez wykwalifiko-

³ Z punktu wyjścia, jakim była druga połowa XIX wieku, Fryderyk Nietzsche był już w stanie zauważyć, że broń dominacji była obosieczna: „Rządy wielkich państw dysponują dwoma instrumentami do utrzymywania ludzi w zależności, strachu i posłuszeństwie: bardziej szorstkim, armią i bardziej wyrafinowanym, szkołą”. Nietzsche wyczuł wyjątkowy mobilizujący (inkorporujący, integrujący) potencjał drugiego z tych instrumentów: z jego pomocą, władcy „pozyskują dla siebie utalentowaną biedotę, szczególnie intelektualnie pretensjonalną pół-biedotę klas średnich. Przede wszystkim, zamienia się nauczycieli wszystkich szczebli w intelektualny sąd, patrzący nieświadomie ku wysokościami” (*Human All-Too-Human, A Book for Free Spirits*, część 2, tłum. Paul V. Cohn, Edinburgh, F.W. Foulis, 1911, s. 152).

wanej pomocy; że z tej racji muszą im pomagać „ludzie, którzy wiedzą”: powinni być oni poddani edukacji, i to takiej edukacji, aby mogli przyjąć idee i umiejętności, które gwarantowane są przez owych obdarzonych wiedzą ludzi jako prawidłowe i właściwe. Z drugiej natomiast strony praktyka miała ustanowić rządy ludzi i idei; miała wznieść indoktrynację do poziomu decydującego mechanizmu wytwarzania i podtrzymywania porządku społecznego; krótko rzecz ujmując, miała ona przekształcić społeczną dominację w kulturową hegemonię oraz uczynić ją zarazem twardą i niewrażliwą na ciosy. Kiedy już teoria zostaje przyjęta i zastosowana w praktyce, można powtórzyć za Ernestem Gellnerem: „fundamentem obecnego porządku społecznego nie są już oprawcy, lecz profesrowie. Głównym narzędziem i symbolem władzy nie jest już gilotyna, lecz uroczyscie nadany *doctorat d'état*. I znacznie większą wagę ma monopol na legalne nauczanie niż na legalne stosowanie przemocy”⁴. Może się wydawać, że ustawiona zostaje scena do przyjemnego dla obydwu stron romansu między profesorami a ich pracodawcą, państwem. Potrzebują oni siebie nawzajem: władza bez wiedzy jest bezgłowa, wiedza bez władzy jest bezzębna. Widzą oni świat biorąc ten sam punkt wyjścia: jako bezkształtny, dziewiczy obszar, który trzeba uprawiać i któremu trzeba nadawać formę. Ujmują siebie w podobnych kategoriach: jako nadawacze kształtu, projektanci, prawodawcy, ogrodnicy. Jeden jest niepełny bez drugiego; tylko razem mogą oni ujmować siebie jako rzeczników i strażników społeczeństwa jako całości, jako nosicieli/praktyków najwyższych wartości społeczeństwa i jego przeznaczenia. Niewiele jest miejsca na tarcie. A jeżeli nie ma tarcia, to należy spodziewać się niewielkiej szansy na to, aby którakolwiek ze stron stanęła z boku i „uprzedmiotowiła się” jako oddzielny byt. Wykonujący owo intelektualne zadanie nie oddzieliliby się od materii porządku społecznego. Nie oddzieliliby się jako intelektualistów. Nie utrzymywaliby, że stanowią grupę obdarzoną wyjątkową misją i wyjątkowymi, grupowymi skargami. Z pewnością nie przyszłoby im do głowy powiedzieć tego, co miał powiedzieć Valéry mniej więcej wiek później: „męką wszelkiego życia intelektualnego jest przekonanie o klęsce, o nieudanej naturze, niewystarczalności przeszłego intelektualnego życia”⁵. Aby to powiedzieć, musieli oni najpierw nabrać krytycyzmu w stosunku do aktualnie zawiadujących porządkiem społecznym, od których w przeciwnym razie nie mogliby się intelektualnie oddzielić. Muszą oni bowiem ujmować

⁴ Ernest Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Holówka, Warszawa, PIW, 1991, s. 37.

⁵ Paul Valéry, *Mauvaises Pensées et Autres*, Paris, Gallimard, 1943, s. 9.

siebie jako wyłącznie odpowiedzialnych za propagowanie tych wartości, których zawiadujący społeczeństwem nie mogą bądź nie chcą wpajać czy ochraniać. Mogą oni ukonstytuować się jako intelektualistki (jako oddzielna grupa, ze swoimi własnymi cechami, obowiązkami i zadaniami) jedynie poprzez czynność krytyki (to znaczy czynność obecnie społecznie ujmowaną jako krytyka, bowiem skierowaną przeciwko oficjalnie usankcjonowanemu porządkowi – a nie porządkowi, który oficjalne agendy społeczeństwa pragną podkopać i zastąpić innymi).

Być może właśnie z tego powodu samoświadomość intelektualistów jako grupy zarówno wewnętrznie zjednoczonej, jak i zewnętrznie wydzielonej dojrzała najpierw w krajach, w których nowoczesność nie była nie planowanym rezultatem zmiany społecznej, ale świadomie przyjętym celem; to znaczy w krajach rozpoczynających, czy stających w obliczu możliwości rozpoczęcia kierowanego i kontrolowanego procesu *m o d e r n i z a c j i*. Były to kraje „stosunkowo zacofane”, „późno się rozwijające”, „pozostające w tyle”, to znaczy takie, których kondycja, wczoraj jeszcze ujmowana jako normalna (czy też tak normalna, że trudno ją było w ogóle dostrzec) została nagle zredefiniowana jako zacofana czy opóźniona, czy też znajdująca się „w okowach tradycji”, czy też inaczej mówiąc jako godna pogardy, poniżająca i nie do zniesienia – niegdyś wystawiona na „nowoczesne” formy życia, które rozwinęły się gdzie indziej i szybko zaczęły zyskiwać konkurencyjną siłę, autorytet i pewność uniwersalności. Nowo powstały dystans uruchomił proces, który antropologowie nazwali „rozprzestrzenianiem bodźcowym”: proces, w którym idea „wyższej” formy społecznej przemieszcza się sama, pozbawiona towarzysztwa warunków społeczno-ekonomicznych, które ją zrodziły, nabierając tym samym statusu *u t o p i i* – marzenia, które należy na powrót wprowadzić do rzeczywistości poprzez świadomy wysiłek człowieka. O ile w przypadku krajów „prowadzących”, w których pojawił się ów bodziec, ludzka proweniencja owego nowego wzoru mogła przejść niezauważona czy też można ją było pomylić z pozorem nowej rzeczywistości teoretyzowanej retrospektywnie jako wynik procesu na poły naturalnego, o tyle nie pozostało miejsce na niejasność jeżeli chodzi o kraje „prowadzone”. W nich proces ów nie mógł być ujmowany w jakiegokolwiek innej formie niż tylko krzykliwie kulturowej: jako wytwór rewolucyjnego prawodawstwa, energicznej i celowej działalności człowieka, „przełamywania” starych form i „budowania” nowych – wszystko to prowadzące do (i uzależnione od) konstruowania „Nowego Człowieka”, zdolnego do zniesienia i zdolnego do życia w „Nowym Porządku”.

Przyjęcie obcego wzoru, wedle którego od tego momentu miały być mierzone (i być potępiane) lokalne warunki, ulokowało tych, którzy

ów wzór przyjęli w pozycji krytyków własnego społeczeństwa. Stanęli oni jak gdyby na zewnątrz rodzimej rzeczywistości, a intelektualny dystans streścił zarówno „rzeczywistość”, jak i ich własną kondycję w „obiektywne byty”, ostro przeciwstawione sobie i pozostające w stosunku do siebie w stanie wojny. „Rzeczywistość” została ukonstytuowana od samego początku jako przedmiot głębokiej i przemyślanej transformacji; natomiast ich własna kondycja została ukonstytuowana jako kondycja cywilizującego, kultywującego podmiotu, prawodawcy. Rzeczywistość była niepełna, niedoskonała, pozbawiona aury; była surowcem, na którym przyszłe działanie miało jeszcze odcisnąć swoją formę – a w żaden sposób nie podmiotem o swoich własnych prawach.

Bodziec ów dotarł najpierw do Europy Wschodniej – terytorium najbliższego miejsca narodzin nowoczesności. Nic dziwnego, że właśnie tam pojęcie i praktyka *inteligencji* zostały po raz pierwszy wykute i wypróbowane (a samo słowo weszło do międzynarodowego słownictwa w swojej rosyjskiej formie) – tym samym ustalając wzorzec powtarzany później bez końca w niezliczonych, mniej czy bardziej oddalonych miejscach kuli ziemskiej dotkniętych misjonarskim zapałem cywilizacji pewnej swojej uniwersalności. Prawdziwy sens tego nowego pojęcia (i determinant wywodzącej się z niego praktyki) można najlepiej uchwycić poprzez opozycję, w której idea ta pojawiała się od samego początku: opozycję między „inteligencją” i „ludem”. „Inteligencja” była, że się tak wyrażę, podmiotem definiującym w tej opozycji; „lud” został skonstruowany jako *Inny* inteligencji. Lud był bezwładną gliną służącą aktywnemu zapałowi inteligencji, leniwi przeciwstawieni byli energicznym, przesądni wykształconym, nieoświeceni oświeconym, ignoranci obdarzonym wiedzą; krótko mówiąc, zacofani przeciwstawieni byli postępowym⁶. Lud był jeszcze

⁶ Rosyjscy radykalni przedstawiciele inteligencji typu Ławrowa, Tkaczowa czy Lenina nie byli w pełni oryginalni; umieszczeni w skrajnych warunkach sprzyjających koncepcji sformułowań w stylu laboratoryjnym, jedynie wyostrzyli przekonania, które gdzie indziej pojawiały się, ale rzadko i generalnie w nieco łagodniejszej formie. Przypomnijmy tu na przykład słynne zalecenie Mathhew Arnolda: „aspiracje kultury (...) pozostają niespełnione o ile to, co ludzie mówią, kiedy mogą mówić to, na co mają ochotę, jest warte mówienia (...) Kultura niezmordowanie stara się nie tyle uczynić regułą, zgodnie z którą kształtuje siebie z tego, co każda nieokrzesana osoba może chcieć; lecz raczej stara się zbliżyć do sensu tego, co jest istotnie piękne, wdzięczne i twarzowe, i sprawić, aby owa nieokrzesana osoba to polubiła” (*Culture and Anarchy* [pierwodr. 1869], Cambridge University Press, 1963, s. 50). Albo przypomnijmy Ernesta Renana o grzmoty rzucające na wolność edukacji – ideał, który uważał za „przecieżność samych terminów i absurd. „Des imbeciles ou des ignorants auront bien le réünir, [mais] il ne sortira rien de bon de leur réunion... Il est certain qu'avant l'éducation du peuple toutes les libertés sont dangereuses et exigent des restrictions” (*Pages Choisies*, Paris, Calman Levy, 1896, s. 27-8).

nieukształtowany, gotów do przyjęcia każdego kształtu, jaki może nadać dobrze ugruntowane, umiejętne działanie inteligencji; i nigdy nie osiągnąłby takiego kształtu, gdyby inteligencji nie powiodła się jej misja.

Arnold J. Toynbee sugerował, że inteligencja, jako „klasa oficerów łącznikowych”, a tym samym „klasa przekształcająca”, rodzi się po to, aby być nieszczęśliwą. Z pewnością będzie ona ujmowana w swoim kraju jako „nieprawa i hybrydowa”, „znienawidzona przez swój własny lud”, podczas gdy „żadnych honorów nie oddaje się jej w kraju, którego manieri, dobre obyczaje i sztuczki” opanowała i „któremu jest oddana z całego serca”⁷. Los ten jest nieunikniony, bowiem inteligencja mieszka na ziemi niczyjej pomiędzy swoim własnym społeczeństwem, z którego postanowiła się wyobcować, i „społeczeństwem wzorcowym”, które nigdy nie uznałoby jej za równorzędnego partnera (można by powiedzieć, że najlepszym zrozumieniem, na jakie może liczyć egzotyczna inteligencja ze strony metropolitalnej elity jest takie, jakie okazuje się małpie, która drapie się tak jak człowiek...). Inteligencja znajduje się w prawdziwym podwójnym uchwycie: wysmiewana przez „lud”, którego wybrała za obiekt do uszczęśliwiania, i zarazem w najlepszym razie łaskawie tolerowana przez elitę, której pomogła zbudować autorytet i uwierzyć, że jest niekwestionowalny, może równie dobrze skończyć życząc pomoru obydwu stronom. Jej stanowisko krytyczne jest, że się tak wyrażę, przesadnie zdeterminowane; i podobnie jest z jej gorzką świadomością własnej unikalności i samotności.

Wywłaszczający zostaną wywłaszczeni...

Zauważyliśmy powyżej, że na północno-zachodnim krańcu europejskiego półwyspu, na którym pojawiły się po raz pierwszy wzory nowoczesnego życia i nowoczesnego społeczeństwa, funkcje, które później miały zostać wyartykułowane jako definiujący atrybut intelektualistów, z trudem oddzielały się od ogólnego naporu nowoczesnych władz, zabrały się do penetrowania zakątków i zagłębień życia społecznego, które dawne władze pozostawiły szczęśliwie rządom obyczaju i wspólnotowym mechanizmom reprodukcyjnym. Praca intelektu stopiła się z praktycznymi operacjami rodzącego się nowoczesnego państwa; odkrycie kształtu praw najlepiej służących budo-

⁷ Zob. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 5, Oxford University Press, 1939, s. 154-156.

waniu porządku społecznego nadało sens i siłę wysiłkowi intelektualnemu – podczas gdy państwo wypowiedziało wojnę zaściankowości i sekciarstwu wszystkich *pouvoirs intermédiaires* w imieniu ostatecznego zwycięstwa rozumu. Ujmowane z retrospekcji, wszystkie osoby zaanagżowane w intelektualną pracę – niezależnie od tego, czy byliby to uczeni, wychowawcy, politycy, urzędnicy państwowi, czy prawnicy – wydawały się harmonijnie dostosowane do jednej, jeszcze wtedy nie podzielonej elity rodzącego się nowoczesnego państwa. Takie kontrowersje, które mogłyby od czasu do czasu wstrząsnąć jednością elity, przebiegały w poprzek niej jako całości i były bardzo słabo skorelowane z podziałami zawodowymi czy funkcjonalnymi. Prawie nie istniało doświadczenie, z którego mogłaby się zrodzić świadomość oddzielnego statusu i misji intelektualistów – w przeciwieństwie do funkcji i obowiązków profesji. Jednak nie na długo. Dwa równoległe i niekoniecznie powiązane ze sobą procesy oznaczały nieunikniony kres tej harmonii.

Pierwszym procesem było stopniowe zastępowanie ideologicznej mobilizacji (kluczowej w okresie „prymitywnej akumulacji prawomocności”) panoptycznym systemem reguł i kontroli – takim, który nagradzał o wiele bardziej artykulację i rozprzestrzenianie „wartości centralnych” i przekonań hegemonicznych (to znaczy systemem, którego wydajność w mniejszym niż dotychczas stopniu zależała od tego, co poniewczasie uwydatnił Parsons i wyartykułował jako „zlepek centralnych wartości” czy „consensus systemowy”). Jak zauważył Max Weber, przeważającym typem prawomocności zastosowanym przez nowoczesne państwo była prawomocność „prawno-racjonalna” – to znaczy nieideologiczna i *Wertfrei*, taka, która sprawiała, że osobiste przekonania podmiotu były nieistotne dla obowiązku posłuszeństwa. Dysponując taką techniką władzy, władza polityczna mogła być – i istotnie była – o wiele bardziej oziębła w odniesieniu do możliwych użytków i krzywd niesionych przez idee. Mogła sobie pozwolić na łaskawe oddanie swojego dawnego prawa do cenzury. Mogła zgodzić się na niespotykaną wolność myśli we wszystkich jej przejawach. Ten akt łaski nie był jednak dowodem nadchodzącego wpływu i rosnącego szacunku dla idei i ich twórców. Było wprost przeciwnie: wolność została przyznana, ponieważ idee stały się nieistotne w stosunku do wszystkiego tego, za czym stały władze polityczne i co uważały za ważne. Mówcy mogli być wolni, ponieważ słowa się nie liczyły. Emancypacja twórców kultury podejrzanie wyglądała na wywłaszczenie...

Drugi proces dzielił pracę intelektualną na coraz bardziej ograniczone specjalności. Na zawsze skończyły się czasy, kiedy to Dickens czy Ruskin pisywali recenzje z Milla *Principles of Political Economy*, kiedy wykształceni ludzie danego czasu mieli wspólne lektury, wspól-

ne troski, wspólne myśli i prowadzili wspólne debaty – a każdy z nich znał większość tego, co trzeba było znać – w ramach standardów, które były im wszystkim wspólne – i co w a r t o b y ł o z n a ć. Nic zatem dziwnego, że rozmonotowanie całości na części, a tych na części jeszcze mniejsze było tą strategią nowoczesnej nauki, techniki i praktyki, której uczciwie można przypisać zasługę najbardziej spektakularnych osiągnięć nowoczesnej cywilizacji w poszerzaniu pola technologii i materialnych artefaktów. Miała ona jednak swoją cenę: było nią rozczłonkowanie owej społecznej i intelektualnej przestrzeni, z której można było dokonywać ogólnego oglądu społecznych celów i miejsc przeznaczenia. W kategoriach osobistej roli i intelektualnego potencjału świeżo wyspecjalizowanych praktyków oznaczało to zamazanie tego, co „ogólne” w tym, co „szczegółowe”, poszerzanie ekspedycji technicznych kosztem eliminowania tego, co kulturowo istotne. Wynikiem tego było, jak przenikliwie zauważył Georg Simmel, że w każdej oddzielnej dziedzinie ekspertyzy powstaje różnorodność wytworów, „na które, ściśle mówiąc, nie istnieje zapotrzebowanie. Wzywa do tego tylko przymus pełnego użytkowania tworzonego sprzętu”. A zatem powstaje „sztuczna potrzeba”, „która jest bezsensowna z punktu widzenia kultury podmiotu”. Praktyka uczonych specjalistów jest w pełni konsumowana w „opracowywaniu tego, co nieistotne w metodę, która działa dalej dla własnego dobra, rozszerzaniu substancjalnych norm, których niezależna ścieżka nie zbiega się już ze ścieżką kultury jako dopełnienia życia”⁸.

Simmel mógłby dodać, że kierunek specjalizacji dezawuuje i delegitymizuje styl krytyki, którą reprezentuje powyższe stwierdzenie. Takie frazy jak „dopełnienie życia” brzmią pusto wtedy, kiedy życie zostało z powodzeniem rozłożone na skończoną ilość możliwych do rozwiązania problemów, a każdy z nich znalazł się bezpiecznie w rękach doświadczonych specjalistów; ale czy w sytuacji, gdy możliwości specjalistycznego sprzętu są jedynym kryterium służącym oddzieleniu tego, co „realistyczne” od tego, co jest „czystą fantazją”, użyteczność można mierzyć w jakikolwiek inny sposób, szczególnie przy użyciu takich chwiejnych, technicznie bezużytecznych kategorii jak „kultura podmiotu”? Ta okoliczność nie umknęła uwadze Valéry’ego: społeczeństwo upodobniło się bardziej do maszyny, a „maszyna ta ani nie chce, ani nie może rozpoznawać kogokolwiek oprócz „profesjonalistów”... Każdy, kogo nie można zastąpić innym – z takiej oto racji, że jest niepodobny do każdego i n n e g o – jest również tym, kto nie za-

⁸ Georg Simmel, *On the Concept and the Tragedy of Culture*, w: *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, tłum. Peter Etzkorn, New York, Teachers College Press, 1968, s. 42-44.

spokaja żadnej niezaprzeczalnej potrzeby. A zatem znajdujemy w intelektualnej populacji poniższe dwie, godne uwagi kategorie: intelektualistów, którzy służą jakiemuś celowi i intelektualistów, którzy żadnemu celowi nie służą⁹. Logika specjalizacji podminowuje wszystkie inne; kiedy już pozostaje sama, nadaje kształty niedoszłym „myślicielom ogólnym” jako nauczycielom filozofii, krytykom literackim czy dziennikarzom; zarazem grozi, że zamieni tych, którzy do niej nie pasują, w dziwaczne postacie, które trzeba wyśmiewać. Oczywiście, czyni ich zarazem bezużytecznymi – w każdym sensie „użytku”, na jaki pozwala.

Samopotwierdzenie (czy też raczej było to samoformowanie?) intelektualistów było zatem aktem buntu; i to buntu przeciwko przynajmniej dwóm wrogom, buntu wymagającego zaangażowania na przynajmniej trzech różnych bitewnych frontach. Przede wszystkim trzeba było sprzeciwiać się reżimowi politycznemu, który hermetycznie odgrodził się od jakiejkolwiek dyskusji nad etycznymi zasadami czy kulturowymi wartościami i który zdegradował – jako politycznie nieistotnych – tych, którzy obstawali przy społecznej wadze takich dyskusji; trzeba było ponownie potwierdzić polityczną wagę kultury. Po drugie, trzeba było uzbroić się przeciwko obojętności czy resentymentowi, jeśli nie wręcz przeciwko czynnej opozycji, pochodzących ze strony większości wykształconej elity, dobrze osadzonej w swoich odpowiednich niszach funkcjonalnie podzielonego społeczeństwa i mało skłonnej do zaryzykowania przywilejów dobranych do zawodowej przynależności i eksperckiego statusu; trzeba było ponownie potwierdzić prawa powołania (tego, co się robi) w opozycji do zinstytucjonalizowanych praw profesji (tego, kim się jest). Po trzecie, trzeba było złożyć nową ofertę na przywództwo wobec „ludu” – wobec tych wielu, co do których zakładana potrzeba bycia kierowanymi usprawiedliwiała intelektualistów w ich pragnieniu kierowania. Takie przywództwo zostało zabrane z rąk tych, którym się słusznie należało. Teraz wywłaszczający muszą zostać wywłaszczeni. Samopotwierdzenie intelektualistów niesie z sobą ostatecznie „przekonanie podzielane przez mówcę przynajmniej z tą częścią społeczeń-

⁹ Paul Valéry, *History and Politics*, op. cit., s. 82, 84. Ci, którzy potępiani są jako bezużyteczni, są jednak uparci: „Spośród żywych intelektów niektórzy spalają się służąc owej maszynie, inni budując ją, jeszcze inni wymyślając czy planując jej potężniejszy typ; ostatnia kategoria intelektów spala się starając się uciec przed jej dominacją” (s. 79-80). Ostatnia kategoria intelektów – która z czasem zaczęła określać siebie mianem intelektualistów – może domagać się należnego szacunku jedynie poprzez walkę nie tyle z samą maszyną, co raczej z intelektami, które jej służą...

stwa, do którego kierowana jest owa mowa: przekonanie, że mówca ma taki autorytet", jaki nauczyciele mają dla swoich uczniów¹⁰.

„My, intelektualiści” ma sens tylko o tyle, o ile „oni, lud” potrzebują naszego kierownictwa, a my jesteśmy gotowi owo kierownictwo im dać, świadomie przyjmując ich potrzebę za naszą odpowiedzialność. „My” w tym przypadku jest otwartym zaproszeniem dla wszystkich tych, którzy posiadają kwalifikacje do odpowiedzenia na to wezwanie i są do niego przygotowani; akt odpowiedzenia na wezwanie usuwa granice, jakie życie nakreśliło między profesjami a ich funkcjami. Wezwanie do broni po raz kolejny ujawnia pierwotną jedność zawodu ukrytą przez fragmentaryzację trosk zawodowych. Po opublikowaniu listu otwartego Emila Zoli do Felixa Faure’a, prezydenta republiki, w „L’Aurore Littéraire” z 13 stycznia 1898, protestującego przeciwko nieuczciwemu procesowi Dreyfusa w imieniu nadrzędnym wartości prawdy i sprawiedliwości, gazeta publikowała w dalszym ciągu, w dwóch tuzinach kolejnych numerów, protesty podpisane przez setki wybitnych i publicznie znanych nazwisk. Były to przede wszystkim nazwiska znakomitych nauczycieli uniwersyteckich, po których następował cały ciąg tytułów akademickich i honorowych wyróżnień; jednak oprócz uczonych była również spora grupa artystów, architektów, prawników, chirurgów, pisarzy i muzyków. Już w numerze z 23 stycznia jego redaktor, Georges Clemenceau, mógł ogłosić, że narodziła się nowa, potężna siła polityczna i że skupienie się wokół idei politycznej było aktem jej narodzin: „N’est-ce pas un signe, tous ces *intellectuels* venus de tous les coins de l’horizon, qui se groupent sur une idée?”

Kiedy lawina ruszyła, okazało się, że nic już nie może jej powstrzymać. Jej prędkość i zasięg unaocznili, że masa krytyczna już od dawna się zbierała, czekając jedynie na jakieś pchnięcie – w rodzaju tego, jakie w końcu zaoferowała s p r a w a Dreyfusa. Nagromadzone oburzenie musiało być znaczne, skoro – jak zauważają Ory i Sirinelli – nowa siła społeczna narodziła się „tout armée” i ruszyła na oślep do

¹⁰ Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1986, s. 9. Aby dowieść swojego prawa do przywództwa, intelektualiści aspirujący do zbiorowego potwierdzenia musieli głosić wyższość wartości, które reprezentowali, nad wartościami posiadanymi przez ustanowionych liderów (politycznych); musieli oni przeciwstawić „wartości prawdy i sprawiedliwości wartościom władzy i porządku”. Nieodłącznym elementem tej strategii było twierdzenie, że intelektualiści, i tylko oni (posługując się słowami Lucien Herr’a), to ludzie, „qui savent faire passer le droit et un idéal de justice avant leurs personnes, leurs instincts de nature et leurs égoïsmes de groupe”. Ta wyjątkowa zdolność została przypisana temu samemu przymiotowi, na który wskazywali adwersarze po to, aby wzbudzić podejrzenia przeciwko kwalifikacjom intelektualistów jako przywódców: „brakowi przynależności” intelektualistów do jakichkolwiek ustalonych grup, i wynikającemu stąd „wykorzenieniu” (s. 18).

polemicznej bitwy. Zaangażowanie polemiczne miało pozostać definiującą cechą intelektualistów jako samoświadomej kategorii społecznej; można powiedzieć, że taka kategoria była rzeczywistością społeczną tylko o tyle, o ile utrzymywała owo zaangażowanie – podejmując sprawy publiczne, wspierając wartości rzekomo zagrożone publicznym zapomnieniem, promując „prawdę” w miejsce „błędu” i sprawę publicznego „dobra” w miejsce mocy „zła”. To zaangażowanie wydawało się być jedyną siłą podtrzymującą bycie razem, wspólnotowość intelektualistów; bez niego znowu by się rozpadli, wycofując się do wielu miejsc schronienia funkcjonalnie podzielonych profesji.

Nie ma to oznaczać, że intelektualisci byli (a nawet mniej jeszcze, że musieli koniecznie być) zjednoczeni politycznie, ideologicznie czy też pod jakimkolwiek innym względem z wyjątkiem podzielanego wojowniczego stanowiska i nie mniej podzielanego poczucia powołania (to znaczy aspirowania do duchowego przewodnictwa i ludowi i przekonania o swojej własnej odpowiedzialności za wybory i losy społeczeństwa jako całości). Wprost przeciwnie, całej historii intelektualistów towarzyszyła dzika, braterska rywalizacja, prowadząca do radykalizacji skrajnych stanowisk politycznych – do takiego stopnia, że bycie rozdartym w samym środku i zużywanie dużej części ze swojej bojownicznej energii na mordercze działania wojenne wydaje się być ich nieodłączną, być może definiującą cechą. Intelektualiści narodzili się już podzieleni, a wojna, w której z radością się pogrążyli, nosiła wszelkie znamiona walki braterskiej. Inicjatywa duetu Zola/Clemenceau i setek tych, którzy przyłączyli się do tej sprawy wywołała natychmiastową odpowiedź ze strony Maurice’a Barrèsa – jednego z najbardziej wpływowych umysłów swojego pokolenia – który zakwestionował nie tyle prawo intelektualistów do wypowiedziania się w sprawach o dużej wadze publicznej, co raczej kwalifikacje tej szczególnej grupy myślicieli do mówienia prawdy, której potrzebuje naród: ci, którzy wypowiadali się na łamach „L’Aurore” mylnie zakładali, że „społeczeństwo opiera się na logice” i przeoczyli fakt, że zamiast tego spoczywa ono na „wcześniejszych koniecznościach”, które mogą być sprzeczne z rozumem. Sprawiedliwość, upierał się Barrès, ma sens tylko w obrębie jednego i tego samego gatunku, podczas gdy Dreyfus był egzemplarzem gatunku innego¹¹. Na po-

¹¹ Zob. Maurice Barrès, *Scènes et Doctrines de Nationalisme*, Paris, Émile Paul, 1902. Sprawiedliwość i prawda są zarazem narodowe i opierają się wtrągnięciom kosmopolitycznego, „wykorzenionego” rozumu. „Qu’est que la vérité? Ce n’est point des choses à savoir, c’est de trouver un certain point, un point unique, celui-là, nul autre, d’où toutes choses nous apparaissent avec des proportions vraies... L’ensemble des ces rapports justes et vrais entre des objets données et un homme déterminé, le Français, c’est la vérité et la justice françaises; trouver ces rapports, c’est la raison française” (s. 12-13).

wstanie *Ligue pour la Défense des Droits de l'Homme et du Citoyen* Barrès odpowiedział natychmiast, tworząc *La Ligue de la Patrie Française*, ze specjalnym celem zawziętego zwalczania inwazji ligi dreyfusardów – tak aby „nikt nie mógł już uwierzyć”, że wszyscy intelektualści są stronnikami Dreyfusa. Cytując jeszcze raz Ory’ego i Sirinelli’ego, intelektualści zdawali się manifestować przez cały czas jawną awersję do wszystkich „centrowych” stanowisk¹², wykazując tendencję do gromadzenia się bliżej skrajności ideologicznego spectrum: zawsze były dwa obozy i oba obozy „jednoczyły się w tym samym odrzuceniu ustanowionego porządku, za który każdy obóz czynił odpowiedzialnym kogoś innego. Dla jednej grupy odpowiedzialni byli cudzoziemcy, Żydzi, kosmopolici, internacjonalisci; natomiast dla drugiej odpowiedzialni byli reakcyoniści, bigoci, pułkownik Blimps, wielki kapitał”.

Pierwsze wezwanie trąbki do zjednoczenia się wokół specjalnej misji i do wzięcia na barki wyjątkowej odpowiedzialności przypisanej wyłącznie intelektualistom zabrzmiało na przełomie naszego wieku we Francji; odpowiedzi na to wezwanie różniły się jednakże w zależności od kraju i w zależności od czasu. Były okresy, i miejsca, w których tożsamość intelektualnego powołania była przenikliwie doświadczana i manifestowana w gwałtownej, publicznej działalności prowadzonej pod sztandarem „intelektualistów”. Były inne kraje lub/i inne czasy, kiedy słyszało się mało albo zgoła nic o „intelektualistach”, a publiczna debata była prowadzona bez odwoływania się do oddzielnej tożsamości i zadania intelektualistów jako jednocześnie zjednoczonej i oddzielnej klasy. Ani intensywność, ani niewidoczność publicznej obecności intelektualistów nie była powiązana z liczbą, czy też nawet ze społeczno-kulturową rolą uczonych profesji, z których normalnie rekrutowali się „intelektualiści”. Ukazywały one natomiast bliski związek ze stopniem, w jakim wykształcone profesje w swojej całości były dostosowane do aktualnego porządku społeczno-politycznego; w szczególności ze stopniem, w jakim ufano (bądź nie) zarządzającym tym porządkiem w kwestiach promowania i zabezpieczania warunków uważanych za niezbędne do spełniania funkcji zawodowych. Jak odkryła na przykład Nicole Racine-Furland, po zakończeniu pierwszej wojny światowej dyskusje na temat roli i obowiązków intelektualistów niemal całkowicie zniknęły; jednak poczynając od 1925 roku termin „intelektualista” znowu „zaznacza się znacząco

¹² Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France*, op. cit., s. 39. Nic dziwnego; stanowisko centrowe oznaczałoby odejście od zaanagazowania, a tym samym kres istnienia jako intelektualistów. Zamiast mówić o intelektualistach „horrorze centrum”, warto by raczej zauważyć, że jedynie krytyczne skrajności politycznego spectrum przenoszą procesy integrujące w innej sytuacji zasadniczo odmienne profesje w kategorię jednoczoną swoim powołaniem.

w manifestach, usuwając w cień inne terminy w rodzaju „Ducha” czy „Rozumu”. Wydaje się, że ta leksykalna zmiana oznacza kres nadziei żywionych bezpośrednio po zakończeniu wojny – nadziei, że wkrótce nadejdzie nowy międzynarodowy porządek albo że świat powróci do tradycyjnych wartości chrześcijańskiego Zachodu”¹³. Powojenne zawieszenie broni pomiędzy klasami wykształconymi a władzami politycznymi i dominującą kulturą trwało tak długo, jak długo owe nadzieje pozostawały wiarygodne. Służyły one, że się tak wyrażę, jako dodatkowa gwarancja dla kredytu oferowanego obecnym władzom. Kiedy tylko gwarancja owa znikła, mobilizacja intelektualistów zaczęła się od nowa, z jeszcze większym zapałem.

Zbyt łatwo jest dzisiaj, kiedy intelektualści gromadzą się razem w obronie praw i wolności jednostki, zakładać, że konflikt między przywódcami politycznymi i niedoszłymi przywódcami duchowymi dotyczył w każdym momencie wolności myśli: twórcy kultury alarmowali opinię publiczną w kwestiach zagrożenia wolności, stale emanującego z foteli rządowych. W gruncie rzeczy teksty niepisanych porozumień o zawieszeniu broni różnią się tak samo jak teksty manifestów skierowanych przeciwko establishmentowi. Huśtawka usuwającej się w cień zgody i rywalizującego samopotwierdzenia nie wydaje się mieć ustalonej osi – chyba że przyjmie się, iż prawdziwą (jedyną?) stawką jest stawka społecznego i politycznego statusu klas wykształconych jako dokonujących wyboru wartości i zarządzających ich rozprzestrzenianiem. Chodziło o kulturowe przywództwo; jeżeli państwo wydawało się gwarantować warunki takiego przywództwa – to nie było już powodów, aby się sprzeciwiać. Wezwania do wolności kierowane były przeciwko establishmentowi wtedy, kiedy państwo złamało swoją obietnicę i wkroczyło na terytorium, które klasy wykształcone uważały za swoje rodzinne dziedzictwo.

Komplikując sprawę jeszcze mocniej: istnieje konstytutywne powinowactwo między władcami politycznymi a przywódcami kulturowymi – strażnikami prawa i porządku a strażnikami prawdy, dobra i piękna: jedni i drudzy są p r a w o d a w c a m i, jedni i drudzy rozstrzygają między dobrem i złem, ustalają standardy, które mają być obowiązkowe i którym inni mają być posłuszni. Nie będąc naturalnymi wrogami władzy (dominującej, despotycznej, nietolerancyjnej), klasy wykształcone potrzebują władzy do wypełniania swojego obowiązku, tak jak został on zdefiniowany przez naturę ich kompetencji i społecznej funkcji. Stosunek między klasami wykształconymi a no-

¹³ Nicole Racine-Furland, *Bataille autour d'Intellectuel(s) dans les manifestos et contre-manifestos de 1918 à 1939*, w: *Intellectuel(s) des Années Trente entre le Rêve et l'Action*, sous la direction de D. Bonnard-Lanette et J.L. Rispail, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, s. 227.

woczesnym państwem nie jest z tego powodu stosunkiem stałej niezgody.

Stosunek ów jest raczej stosunkiem typu *Haßliebe*. Podejrzenia i niezgoda stale następują po potężnym przyciąganiu – mało tego, fascynacji – władzą państwa. Czasem następują one po sobie z zapierającą dech w piersiach szybkością. Przez większość czasu nieswojo współegzystują w ramach tej samej intelektualnej wspólnoty; często w ramach tej samej „rozszczepionej osobowości” pojedynczego intelektualisty – nawet jeśli niejeden intelektualista nie lubi, kiedy mu się o tym przypomina. Jak zauważył Roland N. Stromberg, „entuzjastyczne poparcie udzielone przez niemal wszystkich intelektualistów wszelkiego rodzaju wojnie 1914 roku wydaje się być jedną z najlepiej strzeżonych tajemnic historii”¹⁴ (w większości historii intelektualistów tworzonych przez nich samych czytamy natomiast o sławnym antywojennym zebraniu z 1917 roku w Zimmerwaldzie). Tony Judt przypomniał nam niedawno prawdę, która, jak się wydaje, powinna być już dawno przyswojona: „to właśnie inteligencję, ludzi takich jak Malraux czy brytyjskiego prawnika D. N. Pritta, najmniej przejmowała destrukcja wolności w ówczesnym Związku Radzieckim czy Europie Wschodniej. To właśnie intelektualiści przeprowadzili tam rewolucję i właśnie do nich apelowali oni o uznanie i prawomocność poprzez medium terroru, logiki i upajającej mocy słów. Jeśli chodzi o ofiary, to byli nimi również intelektualiści, niektórzy z niedoskonałymi własnymi kartotekami” (Slansky był notorycznym zbirerem i ideologiem i to właśnie Bucharin, „ukochany rewolucji”, dołączył do opisu Zinowiewa i Kamieniewa, kiedy po procesie stali się oni „psami, zdrajcami i mordercami”)¹⁵. Nie pierwszy to raz, ani nie ostatni, intelektualiści, zadowoleni z ustanowionej poręki dla swoich zawodowych ambicji, zebrali się w obronie aktualnych władz a prze-

¹⁴ Roland N. Stromberg, *The Intellectuals and the Coming of War in 1914*, „Journal of European Studies”, June 1973. Komentując jedynomyślność intelektualistów w entuzjastycznym poparciu swoich rządów, z którymi do tego momentu pozostawali we wszelkich z wyjątkiem przyjaznych stosunkach, Stromberg zasugerował, że „W gruncie rzeczy nastrój, który posyłał idealistyczną młodzież na wojnę w 1914 roku był bardzo podobny do tego, który zmusza dzisiaj młode pokolenie do wyjścia na ulice i protestowania przeciwko wojnie. Ruchy młodzieżowe, które oddały swoją energię pierwszej wojnie światowej bardzo przypominały swoimi fundamentami dzisiejsze ruchy: swoim oskarżycielskim nastawieniem wobec starszego pokolenia, pragnieniem ucieczki przed przeszkodami konwencji, zamazanym ale potężnym idealizmem i utopijną chęcią zmieniania świata. Poszukiwali oni wielkiej sprawy i znaleźli ją w heroizmie i odradzającej mocy wojskowej krucjaty”. Zob. również przenikliwe studium tego samego epizodu intelektualnej historii: *Variations on Catastrophe: Some French Responses to the Great War*, by John Cruikshank, Oxford, Clarendon Press, 1982.

¹⁵ Zob. Tony Judt, *Justice as Theatre*, „Times Literary Supplement”, 18 January 1991, s. 6.

ciwko podkopującym standardy i dogmaty. Niedawny intelektualny manifest – rozprowadzany przez *National Association of Scholars* w USA – ostrzega, że „sztandar ‚różnorodności kulturowej’ jest najwyraźniej wznoszony przez tych, których fundamentalnym zainteresowaniem jest atakowanie Zachodu i jego instytucji” – i chociaż uznaje on obecność „innych kultur, subkultur mniejszości i problemów społecznych” i niechętnie zgadza się na zostawienie im nieco miejsca w programach nauczania, to jasno powiada, że „same zaznajomienie się z różnicami nie gwarantuje tolerancji”¹⁶.

Intelektualiści są najbardziej zagorzałymi ryccerzami wolności. Ale to ich własna wolność ekstrapolowana jest jako „wolność jako taka”, jako wolność uniwersalna – kiedy dochodzi do sprawdzenia, natychmiast odkrywamy, że nie obejmuje ona tych, którzy nie chcieliby poddać się bezwarunkowo dyktatowi intelektualisty w kulturze. Ten rodzaj wolności, jaki głoszą i jakiego bronią intelektualiści, jest przede wszystkim ich wolnością wybierania formy, treści i stylu kreacji; jest prawem do wyrzekania się i lekceważenia wszystkich tych interesów, które mogą ograniczyć ten wybór, a tym samym zmusić intelektualistów do podzielenia się swoją suwerennością w sprawach prawdy, dobra i smaku. Stawia to intelektualistę w położeniu, które musi być zagrożone jednocześnie z dwóch stron. Są oni permanentnie wplątani w dwa konflikty, mają dwóch wrogów i prowadzą dwie bitwy: z jednej strony jest straszliwa władza Państwa, ze swoimi instrumentami przymusu, cenzury, szantażu ekonomicznego i kapryśnie rozdawanymi względami; a z drugiej są „masy”, czy też „konsumenci kultury”, upierający się przy dokonywaniu własnych wyborów i lekceważący wybory swoich samowolnych strażników kulturowych, i z tego powodu potępiani przez tych ostatnich jako filistynscy, nieokrzesani czy ignorancy. Intelektualiści nie są w stanie pokonać i ujarzmić obydwu wrogów korzystając wyłącznie ze swoich własnych sił. Muszą wchodzić w alianse, szukać poparcia jednego wroga przeciwko przytłaczającej mocy drugiego. Muszą zawierać kompromisy, nawet ogłaszać deklaracje lojalności – jedynie po to, aby wkrótce odkryć, że zależność od przyjacielskiego uścisku domniemanego sprzymierzeńca może być nie mniej trudna do zniesienia niż pełne strachu zniewolenie przez wroga danej chwili.

Można znaleźć niestosowność trudnego położenia intelektualisty we wnikliwej (choć nie w pełni wolnej od oszukiwania samej siebie) analizie ambiwalentnych relacji między kulturą (i jej twórcami) a administracją Państwa, zaproponowanej w 1960 roku przez Theodora

¹⁶ Zob. Peter Brooks, *Western Civ at Bay*, „Times Literary Supplement”, 25 January 1991, s. 6.

Adorna¹⁷. Adorno pragnie, aby wszyscy uznali, że „to, co jest specyficznie kulturowe jest tym, co jest odsunięte od nagiej konieczności życia”. Kultura jest „tym, co wychodzi poza system samopodtrzymywania gatunku”. Ogłasza on, dumnie i bezkompromisowo, „świętą irracjonalność kultury”. Takie stwierdzenia mają za zadanie odrzucenie z góry oskarżeń o „bezużyteczność”, „bezproduktywność”, „oderwanie od rzeczy w istocie”, które aktualne władze, samozwańczy strażnicy racjonalności i celu, notorycznie i z pełnym zapalem wysuwają przeciwko twórcom kultury za każdym razem wtedy, kiedy ci ostatni głośno domagają się społecznego poparcia dla pracy, dla której władze nie znajdują oczywistego użytku. Adorno wie, rzecz jasna, że jego argumentacja nie robi żadnego wrażenia na tych, do których uszu jest kierowana. Jednak nie może przestać argumentować, ponieważ kultura nie może obejść się bez mecenatu i pomocy państwa: potrzebuje władzy, aby jej sąd był obowiązujący. „Paradoks ten można by rozwiązać w sposób następujący: kultura ponosi szkody wtedy, kiedy jest planowana i administrowana; jednak gdy jest pozostawiona samopas, wszystkiemu temu, co kulturalne grozi nie tylko utrata możliwości wywierania wpływu, ale również samego istnienia”. Skąd bierze się owa groźba? Pochodzi ona od „człowieka z ulicy”, nie wierzącego w to, że „kultura mimo wszystko ma swój wkład w życie człowieka”. To ten „stan świadomości” owego „człowieka z ulicy” należałoby „przełamać jakąkolwiek kulturą dorastającą do swojego pojęcia”. Dlatego twórcy kultury nie mogą spoglądać na „plebiscytowe formy demokracji” inaczej jak z podejrzliwością, jako na „odnogę techniki totalitarnej”. I nie inaczej spoglądać musi rząd, jeśli tylko chce promować (tak jak jest do tego zobowiązany) politykę kulturalną, która „pozbyła się społecznej naiwności”: musi iść naprzód nie obawiając się „masy większości”. „Postęp duchowy” zawsze „na początku ma miejsce wbrew woli większości”. Kiedy przełoży się tę dobrze znaną regułę ogólną na język bieżących praktyk, to oznaczać ona będzie, że „duch w swojej autonomicznej formie jest nie mniej wyobcowany z manipulowanych i do chwili obecnej ściśle określonych potrzeb konsumentów niż wyobcowany jest z administracji”.

Możemy dowiedzieć się, jak wyglądałaby idealna sytuacja dla intelektualnych twórców kultury z krótkiego fragmentu, w którym Adorno czyni w oparciu o proponowaną zasadę pewną praktyczną sugestię: „Administracja, która pragnie wykonywać swoją część pracy, musi wyrzec się siebie; potrzebuje ona bezecnej postaci eksperta. Na przykład żadna administracja miejska nie może decydować, od

¹⁷ Wszystkie cytaty pochodzą z tłumaczenia Wesa Blomstera opublikowanego pod tytułem *Culture and Administration*, „Telos” nr 37 (1978), s. 93-11.

którego malarza powinna kupować obrazy, jeśli nie może polegać na ludziach, którzy wykazują poważne, obiektywne i postępowe rozumienie malarstwa”. Wszzechwiedzące aspiracje władz politycznych i pożerająca wszystko ignorancja kulturowych kupców przekładanych tutaj na „popyt rynkowy”: oto Scylla i Charybda współczesnego twórcy kultury. Żadna z tych ziemskich władz nie przyznałaby z chęcią hegemonii intelektualistom; chociaż między sobą jedynie wyczerpują terytorium, na którym taka hegemonia mogłaby zostać ustanowiona. Jedyną drogą ucieczki przed tym dylematem, o której może pomyśleć Adorno, prowadzi w stronę dobrze sprawdzonego (choć, niestety, z reguły rodzącego rozczarowania) marzenia o „oświeconym despotcie”. Takim, który jest wystarczająco despotyczny, aby odsunąć na bok *vox populi*, a jednak wystarczająco oświecony, aby przyznać się do swojej ignorancji i pokornie pozostawić decyzje tym, którzy są dobrze poinformowani. I takim, dodajmy, który został uprzednio przekonany o tym, że bawienie się w dokonywanie kulturowych wyborów jest przede wszystkim w ogóle godne jego uwagi.

„Odebranie własności” jako źródło cierpień

Wewnętrzzenie ambiwalentny stosunek między klasami wykształconymi a politycznymi administratorami ustanowionego porządku wyjaśnia aktualną zgodność dwóch trendów pozornie nie do pogodzenia, która inaczej wyglądałaby zagadkowo. Z jednej strony obserwujemy na całym świecie wzrost statusu i wpływów wszystkich profesji, które przez większą część naszego wieku służyły jako miejsce rekrutacji dla intelektualistów. Z drugiej jednak strony wydaje się, że wykazywana przez intelektualistów tendencja do potwierdzania siebie i poszukiwania własnego głosu, mówienia w swoim własnym imieniu, żądania zbiorowego prawa do rozstrzygania w sprawach o fundamentalnej wadze publicznej spaliła na panewce. O wiele rzadziej niż poprzednio słyzy się o nowych „manifestach intelektualistów”. Uczucie jedności intelektualnej przecinającej specjalności jest wskrzeszane tylko sporadycznie i to przeważnie wtedy, kiedy zagrożone są zawodowe prerogatywy – kiedy kolega praktyk danej intelektualnej profesji został gdzieś poddany takiemu traktowaniu, jakiemu nie chcieliby być poddani oni sami. Zasady, które wciąż jeszcze prawdopodobnie zachęcają szerokie spectrum profesji do gromadzenia się we własnej obronie, rzadko wychodzą poza specyficznie intelektualne troski i interesy. Z drugiej strony profesje są zajęte, rutynowo i codziennie, publiczną obroną swoich własnych starannie

ogrodzonych poletek. Chirurdzy i konsultanci bronią szpitali, profesorowie bronią uniwersytetów, a nauczyciele chronią szkoły, artyści domagają się więcej funduszy na teatry, orkiestry symfoniczne czy na przemysł filmowy.

W wywiadzie z Alessandro Fontaną i Pasqualem Pasquino, opublikowanym po raz pierwszy w 1977 roku¹⁸, Michel Foucault stworzył coś, co jest równoznaczne z nekrologiem intelektualisty „ogólnego”, nazwanego tak po to, aby odróżnić go od intelektualisty „szczegółowego”, takiego, który „przywykł do pracy nie w modalności tego, co „ogólne”, „egzemplaryczne”, „prawdziwe i sprawiedliwe dla wszystkich”, ale w ramach specyficznych sektorów”, „w szczegółowych punktach”, w których usytuowały go własne warunki życia i pracy. Obecnie wymarły „intelektualista ogólny”, jak sugeruje Foucault, był przede wszystkim pisarzem, niezależnie od tego, jakie było jego zawodowe przypisanie; jednak „działalność pisarza” nie jest już „w centrum rzeczy”. Scenę przejęli „intelektualiści szczegółowi”, którzy są przede wszystkim profesjonalistami – sędziami czy psychiatrami, lekarzami czy pracownikami socjalnymi, technikami laboratoryjnymi czy socjologami – niezależnie od tego, czy piszą i niezależnie od tego, co mogliby pisać. Intelektualista ogólny był również potomkiem „prawnika, albo w każdym razie człowieka, który powoływał się na uniwersalność sprawiedliwego prawa”. Intelektualista szczegółowy, wprost przeciwnie, jest „zupełnie inną postacią” – e k s p e r t e m. Jeśli interweniuje publicznie, to czyni to „w imieniu „lokalnej” prawdy naukowej”. Intelektualiści ogólni są w istocie na wymarcu; dzień dzisiejszy należy do intelektualistów szczegółowych. Czy oznacza to jednak, iż intelektualiści szczegółowi zająli miejsce swoich ogólnych poprzedników? Że przejęli ich funkcję, a tym samym prawo do ich tytułu?

Foucault zdaje sobie sprawę z tego, że potwierdzenie publicznej roli intelektualistów szczegółowych może zostać powitane z niedowierzaniem. Zaiste, można im jej odmawiać na takiej zasadzie, że intelektualiści szczegółowi było nie było zajmują się kwestiami specjalistycznymi, które zbytnio nie dotyczą mas, a nawet gdyby dotyczyły, to krucjaty prowadzone przez profesjonalistów z wielkim trudem przemawiałyby do mas jako walka wzywająca ich do udziału; albo też na takiej zasadzie, że tacy intelektualiści ogólnie biorąc służą interesom Państwa czy Kapitału, albo wąsko ograniczonym, ponieważ

¹⁸ *Intervista a Michel Foucault*, w: *Microfisica del Potere*, Turin, 1977. Cytuję tutaj z angielskiego tłumaczenia dokonanego przez Colina Gordona, opublikowanego pod tytułem *Truth and Power*, w: Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-177*, Brighton, Harvester Press, 1980, s. 126 i n.

zaściankowym, interesom danej profesji. A jednak Foucault utrzymuje, że „polityczne pominięcie” [intelektualisty szczegółowego] byłoby niebezpiecznym błędem z tych czy innych powodów. Nawet gdy zajęci są wyłącznie swoimi „lokalnymi” prawdami, intelektualiści szczegółowi chcąc nie chcąc muszą anagażować się we władzę jako taką, w takiej mierze, w jakiej reżimy prawdy i reżimy władzy nachodzą na siebie, po prostu dlatego, że „prawda nie istnieje poza władzą” i z tego powodu polityka prawdy nie może być oddzielona od polityki w ogólności.

Można pomyśleć o „słabej” i „mocnej” interpretacji Foucaultowskiej apologii profesjonalistów, teraz awansowanych hurtowo do rangi intelektualistów, nawet jeśli naznaczonych znamieniem szczegółowości. Słaba interpretacja byłaby równoznaczna ze stwierdzeniem, że każdy członek klasy wykształconej jest w taki czy inny sposób zaangażowany w poszukiwanie, artikulację i rozpowszechnianie pewnej części owej prawdy, a ponieważ działalność ta jest z natury polityczna, to nie wiedząc o tym i z pewnością niecelowo „uprawiają” oni „politykę” (podobnie jak pan Jourdain Molière’a przez całe życie mówił prozą). Może tak i jest, ale samo z siebie z trudem usprawiedliwia to uczynienie z „psychiatrów i asystentów laboratoryjnych” współczesnych następców i odpowiedników intelektualistów – nie tylko z racji siły ich „nieświadomej polityki”. „Mocna” interpretacja sugerowałaby, że ponieważ wypełnianie czysto zawodowej roli sprzyja doprowadzaniu praktyków wciąż od nowa do jawnego konfliktu z władcami politycznymi, to ich biurokratyczni pomocnicy, psychiatrzy, asystenci laboratoryjni i inni uczeni eksperci w sposób nieuchronny odkryją powiązanie między „lokalną” prawdą, bliską ich sercom i umysłom, a bardziej ogólnym „reżimem prawdy”, blisko splatającym się z polityką. Staną się wtedy „intelektualistami *für sich*” i chwycą za broń w świadomej walce politycznej, angażując się tym samym w zagadnienia publiczne w całej ich totalności (podobnie jak proletariats Lukácsa, który miał odrzucić „fałszywą świadomość” i przyjąć prawdę swojej własnej historycznej misji, dopełnioną koniecznością *totalnego* zaangażowania, ucząc się zarazem na swoich zawsze cząstkowych, klasowych i lokalnych zmaganiach). Ta interpretacja ma jednak formę twierdzenia empirycznego i dlatego musi zostać sprawdzona w kontekście wszystkiego tego, co wiadomo dzisiaj o tendencji współczesnych profesjonalistów do „nabywania świadomości politycznej” i wkomponowywania się w mniej czy bardziej zintegrowaną siłę polityczną. Jednak trudno trafić na taki dowód. Z drugiej strony wydaje się, że jest coraz więcej dowodów na istnienie tendencji przeciwnej do tej, którą przewidywał (na którą miał nadzieję?) Foucault.

Można by prosto wyprowadzić taki przeciwny dowód z egzystencjalnej kondycji „intelektualistów szczegółowych”. Przekształcenie

intelektualistów z „ogólnych” w „szczegółowych” oznaczało dwie brzemienne w skutki zmiany w sposobie, w jaki konstytuują się klasy wykształcone. Po pierwsze, są one teraz przedstawiane jako e k s p e r c i , a to oznacza, że nawet ci pośród nich, którzy zajmują się bezpośrednio mężczyznami i kobietami, a nie przedmiotami materialnymi, są powiązani z niewtajemniczoną publicznością („ludem”) nie jako nauczyciele, przewodnicy i strażnicy, ale jako operatorzy: zawiadują oni ludzkim postępowaniem zgodnie z posiadaną przez siebie wiedzą, która jednak ma pozostać ezoteryczna i nie ma zostać przekazana „przedmiotom” zawiadywania w drodze „oświecania”. Odstęp między oświecającymi a oświecanymi ma być (przynajmniej taka jest t e o r i a oświecenia) coraz mniejszy i w końcu ma zostać zniwelowany, a samo oświecenie jest definiowane jako proces budowania tej niwelacji. Wyłom istniejący między ekspertem i odbiorcą jego usług ma na zawsze (z a r ó w n o w teorii, j a k i w praktyce) pozostać szeroki i niemożliwy do zniwelowania; istotnie, każde kolejne ćwiczenie z ekspertyzy ma jeszcze bardziej podkreślać potężną różnicę między *know-how* eksperta a brakiem umiejętności tych, którzy uzależnieni są od jego wiedzy i działania. Po drugie, klasy wykształcone uważane są dzisiaj za s p e c j a l i s t ó w , a oznacza to, że wykonywanie zawodowych obowiązków dzieli ich zamiast jednoczyć. Każda specjalność z pewnością pozostanie ezoteryczną (oraz, zaiste, pozostanie ściśle strzeżoną tajemnicą, której należy używać jako instrumentu do obniżania wartości i trzymania na odległość „niewtajemniczonych” i chronienia „swoich” przed zewnętrznymi szarlatanami) nie tylko dla ludzi niewykształconych, ale również w stosunkach z innymi specjalnościami, które obecnie są, w rzeczywistości albo potencjalnie, współzawodnikami w nieustannej walce toczącej się o bardziej korzystny podział niewystarczających środków. Jeśli pojęcie „intelektualistów” przywodzi na myśl stosunkowo dobrze zjednoczoną klasę obdarzoną wspólną misją i wykazującą tendencję do wspólnego działania – to termin „intelektualiści szczegółowi” wydaje się być s p r z e c z n o ś c i ą w s a m y c h t e r m i n a c h .

Harold Perkin¹⁹ w swoim głębokim studium historii i wewnętrznych tendencji profesjonalizacji i profesjonalizmów pokazał, że dominującym nastawieniem profesjonalistów w stosunku do ludzkich „przedmiotów” ich ekspertyzy jest nastawienie arogancji i intelektualnej pogardy: dostrzega on „zbiorową protekcyjność profesjonalistów w stosunku do tego, co postrzegają oni jako nie pojmujące masy niezdolne do zrozumienia ich przestania”. „Masy” stanowią sumę przedmiotów działania, nie partnerów do konwersacji – obraz, który

¹⁹ Zob. Harold Perkin, *The Rise of Professional Society: England since 1880*, London, Routledge, 1989, s. 390-398.

oczekiwałoby się jako reprezentujący nieme, pozbawione możliwości artykulacji przedmioty praktyki monologicznej (jak powiedziałby Bachtin). Praktyka ekspertyzy, jak by nie było, dotyczy pogłębiania zależności, „reifikację” jej przedmiotów, i może przyznać się do „dialogicznej” relacji z owym przedmiotem ryzykując jedynie swoim własnym kresem. Profesjonalna tajemniczość, narzucana albo przez jawny kod zachowania, albo przez nieprzenikliwy mur ezoterycznego języka, jest najwierniejszym sposobem obrony wysokiego statusu i efektywnym sposobem zamrożenia wszystkich ruchów grożących jego podkopywaniem. Profesjonałiści d z i a ł a j ą w odniesieniu do niewtajemniczonej publiczności; r o z m a w i a j ą jedynie ze sobą, tym samym konstytuując innych profesjonalistów jako równych sobie i oddzielając ich od zreifikowanej kondycji całej reszty. Jednak Perkin nie uznał w z a j e m n y c h relacji między ekspertami za w jakikolwiek sposób bardziej przyjazne niż ich zbiorowe nastawienie w stosunku do niewtajemniczonej publiczności: aby przekazać ducha gwałtownej, braterskiej rywalizacji, sparafrazował Shawa: „jeden profesjonalista nie może otworzyć ust, żeby nie był pogardzany przez innego profesjonalistę”. Każda specjalność robi, co tylko może, aby podkopać autorytet innej, jak gdyby widząc w dyskredytacji innych ekspertów najpewniejszą drogę do podniesienia własnego prestiżu. Kolegialna krytyka jest generalnie przesiąknięta złośliwością i zazdrością, które mają za zadanie bardziej skrzywdzić niż pomóc, podczas gdy opinia o innych dziedzinach ekspertyzy – szczególnie tych najbliższych własnemu terytorium – z trudem mogłaby być bardziej pogardliwa i degradująca. Dlatego słyszy się, zauważa Perkin, że „fizyka jest wiedzą podstawową; chemia to tylko fizyka stosowana”; że „nauka przyrodnicza to nauka, a nauka społeczna to zorganizowane uprzedzenie”; że „ekonomiści zajmują się faktami; politolodzy sądzą, że liczbą mnogą od anegdoty są dane”; że „nauka społeczna wytwarza sprawdzalne teorie; historia jest bezmyślnym empiryzmem”. Każdy czytelnik mógłby z łatwością wydłużyć *ad infinitum* listę Perkina bez zbytniego wysiłania swojej pamięci. Im mniej jest funduszy uniwersyteckich, tym więcej może kosztować moment nieuwagi, a zarazem tym mniej miłości pozostaje do stracenia pomiędzy akademickimi kolegami...

Cisza w puszczy

Od 1983 roku, kiedy to Max Gallo, rzecznik prasowy Pałacu Elizejskiego, narzekał na „milczenie intelektualistów”, nagła, rzucająca się w oczy nieobecność głosu intelektualistów na scenie publicz-

nej została wielokrotnie zauważona w kolejnych krajach Zachodu i wszędzie debatowano o niej z mieszaniną zakłopotania i zaniepokojenia. Wydaje się, że publiczne ogłoszenie swojej własnej śmierci było ostatnią służbą publiczną, jaką wykonali intelektualiści takiego typu, jaki pamięta się z gwałtownych dni gigantycznych ideologicznych bitew. Rzecz jasna, istnieją przenikliwi obserwatorzy sugerujący, że wrażenie nieobecności odzwierciedla nie tyle milczenie intelektualistów, co raczej utratę publicznego zainteresowania tym, cokolwiek mogliby bądź nie intelektualiści powiedzieć: intelektualiści nie mówią mniej, są raczej mniej słuchani. Być może wciąż jeszcze dałoby się znaleźć (gdyby chciało się szukać) sporą liczbę *franc-tireurs* Absolutu i nie mniejszą ilość „terrorystów Relatywności” – dwóch „ogólnych specjalizacji”, w których intelektualiści niegdyś tradycyjnie celowali; lecz może być również i tak, że mniej ludzi niż kiedykolwiek przedtem znajduje użytek dla tego, co absolutne, a jeszcze mniej czuje prężenie w obliczu tego, co relatywne...

Można spierać się dalej o to, co było przyczyną, a co skutkiem: czy klasy wykształcone, skuszone atrakcyjnością i wymiernymi korzyściami swoich nowych, wygodnych biur, zdradziły swoje powołanie i uczą opinię publiczną, aby nie spodziewała się niczego ekscytującego z ich dziedzin? Czy też raczej wycofały się one niechętnie do swoich zawodowych schronisk, zrażone narastającą obojętnością, czy nawet rozproszoną uwagą swojej niedawnej publiczności? Najprawdopodobniej obecna „niewidoczność intelektualistów” jest wspólnym wytworem obydwu procesów. Wydaje mi się, że procesy, o których tu mówię, były jedynie psychospołecznym skutkiem głębszej, strukturalnej zmiany, do której ostatecznie obydwu z nich można doprowadzić: przejścia od *panoptycznej* do *uwodzącej* techniki społecznej kontroli i integracji.

Taka „panoptyczna” – nadzorująca, dyscyplinująca, zniewalająca – władza, jak opisywał ją Foucault przez mniej więcej ostatnie pół wieku, oddaje swoje terytorium, sprowadzana do obrony zewnętrznych granic rozrastającego się społeczeństwa konsumentów i do dysponowania ludzkimi odpadami, jakie w takim społeczeństwie z konieczności muszą się osadzać. Taki miał też być wniosek i suplement panoptycznej władzy – nostalgicznie rozważany przez Habermasa: państwo desperacko poszukujące „substancjalnego” uprawnocnienia, państwo chcące, aby zniewoleni pokochali swoją niewolę i aprobowali swój zniewolony stan. Dwa bliźniacze atrybuty „klasycznej” nowoczesnej polityki – przemoc i ideologiczna mobilizacja – skłaniały się do kolektywizowania warunków społecznych we „wspólne sprawy” i do upolityczniania wynikających z nich strategii, przekuwając krzywdy i pragnienia w programy polityczne nieodmiennie adresowane do państwa jako ostatecznego zarządcy i wykonawcy całej efektywnej zmiany społecznej. Otworzyło to szeroką przestrzeń

aktywności „władzy intelektualnej” – artykulacji i rozpowszechnianiu „uniwersalnych (społecznych) wartości”, łączących grupowe interesy z „zagadnieniami publicznymi” – jako niezbędnego czynnika reprodukcji systemowej. Lecz wydaje się, że już tak nie jest; przynajmniej nie w takim zakresie, jak w czasach retrospektywnie portretowanych przez Foucaulta i Habermasa.

Dla większości członków społeczeństwa konsumpcyjnego uwodzenie coraz bardziej zastępuje dzisiaj zniewolenie jako główny czynnik determinujący postępowanie i troski życiowe. Rynek konsumpcyjny jest obecnie głównym miejscem służącym budowaniu i potwierdzaniu siebie, jak również społecznej aprobaty dla umacniania prywatnych projektów. Sceneria rynkowa różni się od scenerii panoptycznej uprzywatnieniem wysiłków, sfrustrowaniem i wynikającymi stąd krzywdami. Fakt, że rynek rodzi mniej biedy i niezgody niż rodziło otwarte zniewolenie narzucającej normy, nadzorującej i karzącej władzy, już sam co najmniej podlega dyskusji. Co jednak dyskusji nie podlega to fakt, że niezgoda powstająca ze zniweczenia zorientowanych na rynek nadziei jest coraz bardziej rozproszona i oporna na kumulację. Jeśli w ogóle można ją zintegrować, to powstające z niej zbiorowe sprawy są z reguły częściowe i lokalne i prawie nigdy nie doprowadzają do dyskusji nad samymi zasadami kierowanego przez rynek uprzywatnienia zadań i obowiązków czy też nie stanowią wyzwania dla wartości, które rynek konsumpcyjny podaje za przykłady i, jak twierdzi, uprawomocnia. W przeciwieństwie do scenerii zorganizowanej wokół pracy, w scenerii powstającej wokół wyborów konsumpcyjnych jest mało prawdopodobne, aby pojawiły się „sprawy publiczne”, podczas gdy dyskurs o wartościach wydaje się mieć minimalne znaczenie dla „rzeczywistych spraw”, które prześladują ziemskie, codzienne sprawy życiowe²⁰.

Właśnie dlatego niewiele zostaje w sferze publicznej tego, co mogłoby wyciągnąć na otwarte pole wykształconą elitę wygodnie rozłokowaną w swoich zawodowych ustroniach. Jak widzieliśmy powyżej, ich własne (uprzywatnione jak wszystkich innych) troski są nie mniej niż inne odporne na kumulację; i jest bardzo niewiele, jeśli w ogóle, wspólnotowych trosk w tym, co było niegdyś dziedziną publiczną, a co mogłoby skierować ich uwagę i nadać im zbiorowo rolę duchowych przywódców. Dlatego logika profesjonalizmu może posuwać się naprzód bez przeszkód i bez zakłóceń.

Russel Jacoby zaproponował zjadliwą analizę wpływu profesjonalizacji na rozpad (i ewentualnie zniknięcie) intelektualnego *milieu*

²⁰ Szerszą dyskusję tego trendu zob. w moich książkach: *Wolność*, tłum. Joanna Tokarska-Bakir, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1995 oraz *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992.

Nowego Jorku. Dawni wolni strzelcy, przywódcy opinii publicznej, zostali awansowani na uniwersyteckie katedry historii, nauk politycznych czy socjologii. Są teraz wybitnymi profesorami i przemawiają z sal wykładowych i seminaryjnych (choć ich głos wydaje się jakoś tłumiony przez mury i rzadko wychodzi poza uniwersytecki campus). W rzeczy samej, dzisiaj „bycie intelektualistą wymaga adresu na kampusie”. Jednak fakt, że dysponuje się owym adresem, sugeruje Jacoby, jest czymś więcej niż tylko topograficzną zmianą: „Podczas gdy dawni marksiści i radykalni krytycy – Lewis Mumford, Malcolm Cowley – nigdy nie zostawili opinii publicznej, Jameson nigdy jej nie szukał; jego pisma są zaprojektowane na seminaria”. Razem wzięwszy, „koledzy zastąpili publiczność, a żargon wyrugował angielszczyznę”. Nie, żeby stare rumaki wojenne całkowicie porzuciły pole bitwy. Istotnie gromadzą się pod sztandarami, z których najbardziej popularny jest sztandar wolności akademickiej. Jednak „dla wielu profesorów na wielu uniwersytetach wolność akademicka nie znaczyła nic więcej niż wolność bycia akademickim uczonym”²¹. Społeczne zaangażowanie uczonych, jeśli w ogóle się zdarza, staje się kazirodczym romasem. Ich bitwy, często gwałtowne i okrutne, rzadko sprawiają, że krew niewtajemniczonych „outsiderów” szybciej płynie. Do jakichkolwiek rozmiarów byłaby rozdmuchana bitwa w umysłach wojowników, stawką świętych wojen najczęściej nie jest nic bardziej „uniwersalnego” niż dostęp do uniwersyteckich funduszy, stanowisk i środowiskowych wyróżnień.

Régis Debray w odniesieniu do Francji umieścił kres „cyklu uniwersyteckiego” (to znaczy okresu, w którym kariery intelektualne rodziły się i kończyły głównie w ramach instytucji akademickich) na okolice roku 1930; jego zdaniem nastąpił po nim „cykl wydawców”, który został około 1968 roku zastąpiony „cyklem mediów”. To, przez co nowojorscy intelektualiści przeszli na przestrzeni ostatniego pokolenia, przydarzyło się ich francuskim odpowiednikom kilkadziesiąt lat wcześniej: ograniczenie do uniwersytetu stało się równoznaczne z wygnaniem do ezoterycznych miejsc, „w których koledzy zastąpili opinię publiczną”. Droga ku publiczności skręciła wtedy w stronę domów wydawniczych tylko po to, aby znowu skręcić w stronę mediów – przede wszystkim w stronę telewizji. Na każdym zakręcie reguły gry, standardy awansu, narzędzia publicznego wpływu i znaczenie bycia znaną postacią przechodziły głębokie zmiany. Przede wszystkim, z każdym kolejnym krokiem praca zapośredniczania (wywierania?) intelektualnego wpływu była przejmowana przez różnych zarządców obwarowanych w różnych instytucjonalnych miejscach;

²¹ Russel Jacoby, *The Last Intellectuals*, New York, Basic Books, 1987, s. 220, 167, 180, 119.

już w 1930 roku wymknęła się ona z rąk intelektualistów i stała się w dużej mierze niezależna od kolegialnej oceny. Dzisiaj „to rynek ustala prawa”, a uniwersytety dawno utraciły swój monopol na produkowanie intelektualnych słów, które wykraczałyby poza sale komitetów i doroczne zebrania ezoterycznych stowarzyszeń zawodowych. Każdy intelektualista rozpoznawany jako taki jest konstruowany, że się tak wyrażę, na dwóch poziomach: „en bas, la légitimité (le savoir); en haut, l'effectivité (le faire-savoir)”. Ważniejsza od certyfikatu kompetencji czy od uczonego tytułu jest możliwość „sprawienia, aby rzecz funkcjonowała” – a o tej możliwości nie decydują akademickie kliki. Ta okoliczność musiała radykalnie odwrócić tradycyjne kryteria publicznego oddziaływania: nie istnieje już potrzeba *l'école, la problématique, l'enceinte conceptuelle*; „wartość prawdziwościowa”²² twierdzeń chowa się za spektaklem wartości tych, którzy je głoszą.

Debray obecny cykl określa mianem „mediokratycznego”: menedżerowie mediów przewodniczą formacji „intelektualistów”, to znaczy publicznie widzialnym i potencjalnie wpływowym segmentom klas wykształconych. Jeżeli nie mają pełnej kontroli nad treścią przesłania – to z pewnością decydują o tym, jak mają być rozłożone akcenty, i dopilnowują, że tylko takie przesłania dysponują prawdopodobieństwem dotarcia do publiczności, które niosą z sobą potencjalną „wartość widowiskową”.

Nie ma wiele wątpliwości co do tego, że to, co ujmuje się dzisiaj jako „wartość widowiskową” (czy też, mówiąc jeszcze bardziej bez ogródek, wartość rozrywkową) potencjalnej debaty publicznej zawsze odgrywało niemożliwą do pominięcia rolę w zapewnieniu dostępu przesłań intelektualnych do oddziaływania publicznego. Nadejście mass mediów zdobywających niemal wyłączny wpływ na publiczną uwagę (zaiste, na publiczną wizję świata) jedynie przestawiło priorytety. Jednak ta drobna zmiana niesie z sobą dalekosiężne konsekwencje. Manifesty intelektualne, w tej mierze, w jakiej się je pisze, są sprowadzane do poziomu innych „wiadomości”, z których żadna nie jest w stanie zapewnić sobie swojej relatywnej wagi w jakikolwiek inny sposób jak tylko poprzez sprawdzanie poziomu oglądalności. A podnoszone kwestie muszą, tak jak inne zagadnienia w mediach, udowodnić swoją *raison d'être* pokazując zalety publicznych spektakli.

Uwaga publiczna jest dzisiaj bogactwem, którego najbardziej brakuje. Znaleźnienie miejsc wyprzedaży nowych przedmiotów konsumpcji to najbardziej pracochłonne zadanie, przed którym staje gospo-

²² Régis Debray, *Le Pouvoir Intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979, s. 99, 120, 97-8.

darka zorganizowana wokół formacji potrzeb i pragnień, jak również ważna usługa, jakiej gospodarka domaga się od Państwa (najbardziej uderzający przykład dostarczyła wojna w Zatoce Perskiej stając tuż za „zimną” wojną i mając za jedno ze swoich głównych zadań, być może również swoich głównych motywów, „likwidację” zawartości przepęnlionych magazynów broni). Spośród wielu dóbr rynkowych informacja jest bezspornie dobrem najbardziej obfitym, najszybciej się mnożącym i najłatwiejszym w dostarczaniu – stąd kluczowe znaczenie uwagi publicznej, która w przypadku informacji decyduje o wysokości możliwości konsumentów i popytu klientów (podobnie jak stopień pobudzenia popędu seksualnego czy pragnienie publicznej aprobaty określa popyt na kosmetyki). Niezależnie od tego, jaka jest ich zawartość i w jaki sposób mierzy się ich „obiektywną” wagę, intelektualne przesłania muszą rywalizować o swój „udział w rynku” (to znaczy o udział w publicznej uwadze) z innymi współzawodnikami, stosując się do wspólnych reguł konkurencyjnej gry. Tak jak inne towary, potrzebują one ekspertów od gier (specjalistów od ogłoszeń czy od „trudnej sprzedaży”), aby mieć jakąś szansę na sukces. Tak jak inne towary, muszą one zdać test rynku – wykazać (wygrać) swoją sprzedawalność. O wiele większe znaczenie dla losu intelektualnego zaangażowania w rzeczywistość społeczną ma zdanie tego testu niż jakakolwiek inna możliwa do pomyślenia cecha.

Kluczowe pytanie brzmi zatem tak: jakie kwestie (jeśli w ogóle jakiegokolwiek) mają szansę zdania takiego testu, a tym samym szansę wyboru przez ekspertów od rynku. Ory i Sirinelli²³ mają rację, kiedy sugerują, że nieobecność „wielkich spraw” jest kiepską wymówką, bowiem tradycyjnie to sami intelektualiści sprawiali, że sprawy były wielkie wypisując je na swoich sztandarach i zmuszając prośbą i groźbą opinię publiczną do zwrócenia uwagi, na jaką, jak sądzili, owe sprawy zasługiwały. Lecz to, co było tradycyjnie prawdą, niekoniecznie musi być prawdą dzisiaj, w świecie specjalizującym się w demontowaniu obyczajów zanim jeszcze zdążą skostnieć w tradycje. Intelektualiści, jeśli tego sobie życzą, mogą nadal wypisywać hasła na swoich sztandarach, jednak nie mają już kontroli nad zgromadzeniem swoich zwolenników. Ich kwestie stają się „wielkie” nie z racji siły argumentów, którymi są poparte, ale dlatego, że się dobrze sprzedają – to jedyny element losu, nad którym intelektualiści sprawują jedynie kiepską kontrolę. Tym, na co najbardziej mogą liczyć (i co całkiem sporej liczbie z nich sprawia szczerą przyjemność) jest zaproszenie przez rządzących mediami do przeczytania

²³ Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France*, op. cit., s. 233: „L'intellectuel crée ses enjeux plus qu'ils ne s'imposent à lui, il décide, à tout le moins, de leur hiérarchie”.

linijki czy dwóch scenariusza, który nie oni pisali; dla owych rządzących intelektualisci są użyteczni jako eksperci, użyczający trochę swojego ezoterycznego autorytetu „widowskiej wartości” przedstawienia. Dlatego każde pojawienie się intelektualisty na widoku publicznym jedynie zaostrza zbiorową dezintelektualizację intelektualistów jako kategorii: wspomaga istniejący zawodowy podział i wzmacnia uścisk, w którym „rola eksperta” trzyma status i publiczny wizerunek klas wykształconych.

Przy instytucjonalnej scenerii, będącej raczej obciążeniem niż majątkiem, szanse wyraźnie nie leżą po stronie możliwości ponownego zapewnienia intelektualistom doby ponowoczesnej zbiorowej roli odgrywanej przy powszechnych oklaskach w szczytowym okresie nowoczesności. W pewien sposób tajemniczo i nie bez popadania w błąd hipostazy, André Gorz dał upust wynikającemu stąd poczuciu braku perspektyw, kiedy zadeklarował kilka lat temu, że „à la différence des précédents, la crise présente n'annonce rien” (w odróżnieniu od poprzednich, obecny kryzys nie zapowiada niczego). Baudrillard, wierny swojemu stylowi, brzmiał jeszcze bardziej szorstko: nie ma już tego, co „społeczne”, nie ma społeczeństwa, nie ma historii – a tym samym, z definicji, nie ma już intelektualistów. Obaj zdają się mówić, że w przeciwieństwie do stosunkowo niedawnej przeszłości, intelektualistom brakuje Archimedesowego punktu, na którym można by oprzeć dźwignię historii; jedne po drugiej, alternatywy „tego, co jest” były dyskredytowane i musiały być odrzucane. Sprawy wyglądają jeszcze bardziej przynębiająco – nie są oni pewni, w którą stronę chcieliby pchnąć historię, gdyby tylko dźwignia była wystarczająco silna do takiego pchnięcia. Przy zbyt dużej liczbie następujących po sobie światów z marzeń, pamiętanych głównie z racji pozostawionych bolesnych blizn, sama czynność marzenia została okryta hańbą. Nasz świat jest światem wyzutym z zaginionych pewności, ale również światem niepewnym co do celów, którym pewności mają służyć. Mówiąc słowami François de Closets, „w Paryżu, tak jak w Moskwie, poszukuje się odpowiedzi nie będąc w stanie stawiać pytań”²⁴. Patrząc wstecz, słynny Maj 1968 roku, okrzyknięty historycznym spotkaniem między tymi, którzy myślą i tymi, którzy cierpią, wygląda bardziej na wielką próbę kostiumów do ponowoczesnego buntu bez powodu.

Czy gdyby Wolter poprawiał dzisiaj swojego *Kandyda*, to zmieniłby jego zakończenie na „mais il faut regarder la télé”?

Przełożył Marek Kwiek

²⁴ François de Closets, *Pour que demain l'autre ne peuple pas notre enfer*, „L'Evenement”, 3-9 stycznia 1991, s. 52.

Jerzy Topolski

Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucaulta

I

Wraz ze wzrostem zainteresowania postmodernizmem i odnajdywaniem jego prekursorów zaczęła mnożyć się liczba książek i artykułów poświęconych koncepcjom M. Foucaulta. Po pierwszej fali zainteresowań z lat siedemdziesiątych, która śledziła jakby na bieżąco, z retrospekcją dotyczącą prac Foucaulta z lat sześćdziesiątych, rozwój poglądów i ewolucję myśli tego autora, przyszła druga, trwająca do dziś, fala tych zainteresowań, wzmożona, skłaniająca do ocen ogólniejszych, zamykająca się jego śmiercią w 1984 roku.

Pomijając odwołanie do pierwszej z tych fal, w której – zauważmy – niemal nie było zainteresowania Michelelem Foucaultem ze strony historyków (poza F. Braudemem i R. Mandrou, którzy dopatryli się w pracach Foucaulta zbieżności (w rzeczywistości zbieżności pozornych) z niektórymi ideami szkoły „Annales”, takimi jak interdyscyplinarność podejścia i badanie „mentalności”)¹, również we wspomnianej drugiej fali nie odnajdujemy odpowiedzi na pytanie o koncepcję Foucaulta dotyczące narracji historycznej i miejsca w niej człowieka, które brałyby pod uwagę całość jego poglądów, w tym ich ewolucji.

Zauważmy, że odnośne prace są w swych interpretacjach zdominowane przez wizję historii i metodę jej badania Foucaulta zawartą przede wszystkim w *Les mots et les choses* z 1966 roku bądź też zwracają uwagę na inne sprawy, szczególnie – pomijając kwestie samej biografii Foucaulta, czym na przykład zajął się Didier Eribon (1989), na jego konstruktywizm (jako metodologiczne *novum*) i na

¹ Por. A. McGill, *The Reception of Foucault by Historians*, „The Journal of the History of Ideas”, vol. XLVIII, 1987, s. 125-126.

emancypacyjne przesłanie jego późniejszych dzieł odkrywających rolę władzy i przemocy i rządzenia innymi (*governmentality*) w historii, w tym w dyskursie.

W obu tych typach prac interpretujących poglądy Foucaulta występuje wyraźnie bądź prześwituje przekonanie, że jego metoda jest z gruntu ahistoryczna, skoro zakwestionował on podstawową rolę w dyskursie historycznym chronologii oraz pojęcia procesu historycznego jako całościowej ewolucji.

W znanych mi pracach występuje także traktowanie tego co Foucault rozwijał w swych pracach jako jakoby dogmatycznego systemu poglądów głoszonych przez niego z fundamentalistyczną pewnością ich słuszności. W podstawowej książce Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa pt. *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982)² będącej pierwszą syntezą myśli Foucaulta, wskazuje się na ahistoryczność jego metody i na absencję człowieka w jego koncepcji dotyczącej historii. Czytamy w tej pracy m. in., że „*Archeologia wiedzy* sytuuje się poza prawdą i sensem, a zatem poza człowiekiem”³, choć równocześnie książka tych autorów jest interpretacją Foucaulta jako szukającego, jakoby trzeciej drogi między strukturalizmem i hermeneutyką⁴, także – jak to postaram się wykazać za chwilę – nie wydaje się w pełni adekwatne, choć w sprzeczności z poprzednim poglądem zakłada, że jednak Foucault subiektywizmu człowieka nie odrzuca.

W innej wczesnej syntezie koncepcji Foucaulta pióra Pamelii Major-Poetz pt. *Michel Foucault's Archeology of Western Culture* (1983) głównym trzonem rozważań są strukturalistyczne propozycje zawarte w *Słowach i rzeczach*, czyli „archeologiczne” odkrywanie epistem rządzących dyskursem nauki nowożytnej. W szerszej, filozoficznie precyzyjnie zarysowanej perspektywie, interpretuje myśl Foucaulta C. G. Prado w książce pt. *Descartes and Foucault* (1992)⁵. Nie przypisuje on autorowi *Archeologii wiedzy* wyrzucenie człowieka z historii wskazując na bardziej skomplikowany charakter jego koncepcji, równocześnie jednak, co nie wydaje mi się słuszne, koncepcję tę traktuje jako pogląd Foucaulta na rzeczywisty proces historyczny. Tymcza-

² H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics with an Afterword by Michel Foucault*, Brighton, Sussex the Harvester Press 1982.

³ Cyt. na podstawie wydanie francuskiego (por. przyp. 4), s. 145.

⁴ Wydanie francuskie ma nieco zmieniony tytuł: H. Dreyfus et P. Rabinow, Michel Foucault, *Un parcours philosophique au - dela de l'objectivité et de la subjectivité, avec eun entretien et deux essais de Michel Foucault*, tłum. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard 1984.

⁵ C. G. Prado, *Descartes and Foucault. A Contrastive Introduction to Philosophy*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1992. Por. przyp. 44.

sem należałoby traktować go, odwołując się do kategorii Wittgensteina, jako swego rodzaju grę językową, czyli pewne założenie dyskursu lub – inaczej mówiąc – jako element narracji, nie zaś jako manifestację jakiegoś jakoby właściwego Foucaultowi „słownika finalnego” (w sensie R. Rorty’ego) dotyczącego pojmowania samej pozadyskursywnej rzeczywistości.

W innych pracach poświęconych Foucaultowi problem człowieka w historii (w narracji historycznej) na ogół bezpośrednio się nie pojawia lub jest traktowany marginesowo. Mam tu na myśli m. in. takie ważne książki, jak Garry Guttingal, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason* (1989)⁶ wydany przez G. Burchella, C. Gordona i P. Millera tom pt. *The Foucault Effect* (1991)⁷ czy jak praca Johna Rajchmana pt. *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*⁸ lub książka Jeanette Colombel pt. *Michel Foucault* (1995)⁹. Autorów tych interesują m. in. takie problemy jak pogląd Foucaulta na istotę nauki, jak wspomniana *governmentality*, etyki czy (jak w szczególności u Colombel) dokonuje się konfrontacja myśli Foucaulta z problemami naszych czasów, jak problemy ekskluzji społecznej, bezrobocia, konfliktów etnicznych czy AIDS.

II

Tymczasem, moim zdaniem, sprawa właściwego zintepretowania koncepcji Foucaulta dotyczącej historii i człowieka, a więc koncepcji dla niego niezwykle istotnych, wydaje się być w kontekście zrozumienia całości metodologicznego przesłania tego autora szczególnie ważna. Wydaje się, że w pierwszym rzędzie należałoby poglądy Foucaulta na historię, a więc rozstrzygnięcie tego, czy archeologiczno-genealogiczna metoda Foucaulta jest ahistoryczna, pozbawić pewnego podstawowego pomieszania, a mianowicie oddzielenia tego, co jest poglądem Foucaulta na rzeczywistość pozatekstową (pozdyskursywną w jego terminologii), a co procedurą metodologiczną. Jeśli tak się uczyni, to okaże się – jak sędzę – że to, co proponuje Foucault,

⁶ G. Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

⁷ *The Foucault Effect. Studies in Governmentality with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, London, Toronto, Tokyo, Singapore, Harvester Wheatsheaf 1991.

⁸ J. Rajchman, *The Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, New York 1991.

⁹ J. Colombel, *Michel Foucault*, Paris, Odile Jacob 1995.

w szczególności w *Archeologii wiedzy*, nie jest ani ahistoryczne, ani nie jest jakąś trzecią drogą poza strukturalizmem i hermeneutyką. Jest propozycją alternatywną, nie ograniczającą liczby możliwych „dróg”. Jego propozycja, jak podkreśliłem, nie ma, moim zdaniem, nic fundamentalistycznego. Nie jest ostatecznym wyborem, choć może być uznane za preferencję powstałą na tle analizy dotychczasowych dyskursów.

Foucault, przypomnijmy, nie zajmował się historią w sposób, jaki to czynią zwykle historycy, na ogół przekonani, że mówią o „obiektywnej” rzeczywistości. Ta przeszła rzeczywistość była dla niego zawsze tworem dyskursu, który można modelować, tym bardziej gdy chodzi o dyskurs naukowy będący dla Foucaulta takim samym dyskursem jak każdy inny, tyle że „dyskursem prestiżowym”. „Moje książki – stwierdzał Foucault – nie są traktatami filozoficznymi ani studiami o historii: najwyżej są filozoficznymi fragmentami mającymi działać w historycznym polu problemowym”¹⁰.

Stwierdzał także, że jego konstruktywizm, sprzeczny z potocznym myśleniem historyków przekonanych, że mówią o przeszłej rzeczywistości (tę sprzeczność szczególnie mocno podkreślał), ma małe szanse na zrozumienie wśród nich. Przyznał, że właściwie pojął go, jeśli chodzi o tę sprawę (tzn. konstruktywizm) wówczas, tzn. w latach siedemdziesiątych, jedynie Paul Veyne¹¹. W tym samym wywiadzie wskazał m. in., że „Historia, obiektywizacji tych elementów uznawanych przez historyków za obiektywnie dane (...) jest rodzajem kręgu, który chcę spróbować poddać badaniu”¹².

Foucault chciał w ten sposób, jak uznawał, otworzyć określoną przestrzeń badawczą, przekonać się, co to badanie przyniesie, jeśli zaś nie okaże się owocne, to dokonać otwarcia innych pól. „To co mówię – dodawał – powinno być przyjmowane jako ‚propozycje’, ‚otwarcie gry’, w której zainteresowani mogą uczestniczyć; nie należy tego pojmować jako dogmatycznych asercji do przyjęcia lub odrzucenia *en bloc*”¹³.

Foucault, powtórzmy, traktował swe koncepcje, w tym koncepcję historii i człowieka, jako podkreślmy raz jeszcze – alternatywę i filozoficzną grę. W *Archeologii wiedzy* stwierdzał *expressis verbis*, że w przypadku brania pod uwagę jego propozycji trzeba przyjąć, że w

¹⁰ M. Foucault, *Why the Prison*, w: *The Foucault Effect*, s. 74. Jest to tłumaczenie artykułu, który ukazał się w książce pt. *L'impossible prison. Recherches sur le systme pénitentiaire au XIXe siècle*, wyd. M. Perrot, Paris, Editions du Seul 1980.

¹¹ Chodzi o dodatek do 2. wydania. *Comment on écrit l'histoire* pt. *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Editions du Seul 1978, s. 203-242.

¹² M. Foucault, *Why the Prison*, op. cit., s. 86.

¹³ Ibidem, s. 74.

(...) większości wypadków nie idzie (...) o krytykę; nie idzie również o to, by stwierdzić, że wszyscy na prawo i na lewo pomylili się. Jest to lokalizowanie jakiegoś szczególnego miejsca przez zewnętrżność jego pobliża; jest to nie tyle zmuszanie innych do milczenia i uznanie ich wywodów za chybione, ile próba określenia owej pustej przestrzeni, z której przemawiam, i która wolno kształtuje się w dyskursie, co jeszcze tak bardzo zdaje mi się chwiejne, tak bardzo niepewne¹⁴.

III

W *Archeologii wiedzy* Foucault wyraźnie określił swe stanowisko wobec obserwowanych przez siebie przemian w historiografii. Były to, zauważmy, przemiany, które zaistniały do późnych lat sześćdziesiątych. Z jego wywodów wynika wyraźnie, że kierowane w stosunku do niego zarzuty co do pojmowania przezeń historii, a krytycy nie szczędzili mu ostrych słów, były „nieporozumieniem”. Krytyczny stosunek Foucaulta do tradycyjnego (tak to nazwijmy) pojmowania historii (narracji historycznej) przekładano na jego rzekomy pogląd na historię w ogóle, którą jakoby Foucault pogardzał, a pisząc teksty o niej krytyczne chciał jakoby zniszczyć, tak jak chciał jakoby zniszczyć w niej człowieka, głosząc koniec jego dominacji w humanistyce. Właściwe rozumienie myśli Foucaulta w tym względzie należało do wyjątków, jak to stwierdzał sam ich autor cytując – jak już wskazałem – P. Veyne’a. Adekwatny był także pogląd Michela de Certeau, który analizując *Archeologię wiedzy* doszedł do wniosku, że „to co obwieszcza Foucault to nie koniec człowieka, lecz koniec takiej koncepcji człowieka, za pośrednictwem której – jak się przypuszcza – jakoby rozwiązano poprzez pozytywizm (...) stale powracający problem śmierci”¹⁵.

Foucault konstruował swój model historii i człowieka w niej nie w opozycji do tak drogiej tradycyjnym historykom (po części ówczesnej szkole „Annales”) ciągłościom, teleologizacjom, totalizacjom, całościowej ewolucji dziejowej itd., lecz obok tego typu poglądów i praktyk dyskursywnych. Scharakteryzował on przy okazji bardzo precyzyjnie tradycyjną historiografię traktując ją jako kontrastowe tło dla własnej koncepcji.

Według niego tradycyjna historiografia przekształciła dokumenty w „zabytki”, czyli – jak stwierdzał – unieruchomiła źródła historyczne, mające w tej wizji przede wszystkim „upamiętniać” przeszłość. Na

¹⁴ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, słowem wstępnym opatrzył J. Topolski, Warszawa, PIW 1977, s. 42-43.

¹⁵ M. de Certeau, *Absent de l'histoire*, Paris, Editions du Seuil 1973, s. 130.

podstawie tak pojętych źródeł („pomników”) historiografia usiłowała odsłonić „zbiór elementów, które należy wyodrębnić, podzielić na grupy, zwaloryzować, ułożyć w związki, połączyć w całości”¹⁶, co – wskazywał Foucault – przyniosło uwydatnianie w historii okresów długich i odtwarzania (jak się wydawało, silnych) związków przyczynowych. Równocześnie historia tradycyjna – według Foucaulta – charakteryzuje się dążeniem do przewycięzania nieciągłości. Tę nieciągłość, jak pisze Foucault, „analiza” badacza miała obejść, zredukować, wygładzić, ażeby ujawniła się ciągłość tych zdarzeń (tzn. „decyzji, wypadków, przedsięwzięć czy odkryć”). „Nieciągłość – dodaje Foucault – była owym stygmatem rozproszenia, który odcisnął czas i który historyk (tradycyjny – dop. J. T.) miał za zadanie usunąć z historii”¹⁷.

Z takiego podejścia, wskazuje Foucault, zrodziła się „idea i możliwość stworzenia historii globalnej (rozstrzelenie Foucaulta)”¹⁸. Projekt historii globalnej – stwierdzał Foucault

(...) to próba odtworzenia całościowej formy jakiejś cywilizacji, prawa – materialnego lub duchowego – rządzącego danym społeczeństwem, wspólnego znaczenia wszystkich zjawisk danego okresu, zasady, która tłumaczy ich spójność – słowem tego wszystkiego, co zwie się metaforycznie „obliczem epoki”¹⁹.

I dalej:

W idei całości kulturowych (...) dochodzi do głosu wciąż ta sama siła zachowawcza. Woła się więc, że zamordowano historię za każdym razem gdy w czyjejś analizie historycznej – zwłaszcza jeśli chodzi o historię myśli, idei czy poznania – wystąpią zbyt wyraźne kategorie nieciągłości i różnicy, pojęcie progę, rozłamu i transformacji, opisy serii i granic. Widzi się w nich próbę zamachu na niepodważalne prawa historii i podstawy wszelkiej historyczności. Nie dajmy się jednak zwieść: biada się tak bardzo nad likwidacją historii, którą wiązano w skrytości, ale całkowicie – z syntetyzującą działalnością podmiotu²⁰.

Sympatyczne były zatem dla Foucaulta te tendencje w historiografii, które przeciwstawiały się totalizującemu, wygładzonemu, możliwie jak najbardziej koherentnemu, ewolucjonizującemu obrazowi narracji historycznej. Tendencje te reprezentowała w znacznym stopniu szkoła „Annales”, szczególnie w aktualnym w czasach, gdy Foucault tworzył swe koncepcje archeologii wiedzy, wydaniu Fernanda Braudela. Ją to miał niewątpliwie na myśli, gdy wskazywał na wyróżnianie przez historyków stref „zmienności” i „powolności” i różnych poziomów analizy, z których każdy „ma swe specyficzne ograni-

¹⁶ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 32.

¹⁷ Ibidem, s. 33.

¹⁸ Ibidem, s. 34.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 39-40.

czenia, każdy pokrywa obszar, który do niego tylko należy; i w miarę zstępowania ku blokom najgłębszym, wyodrębniające się zakresy stają się coraz rozleglejsze”. W ujęciach takich, podsumowywał Foucault, „za pośpieszną historią rządów, wojen i klęsk głodowych, rysują się historie prawie nieruchome – historie o słabej krzywej rozwoju: historia dróg morskich, historia zbóż lub kopalni złota, historia suszy i nawadniania, historia płodozmianu, historia tworzonej przez ludzkość równowagi między głodem a rozmnażaniem”²¹.

W preferowanej przezeń historiografii (narracji historycznej) pytania o ustalanie związków „między luźnymi zdarzeniami”, by połączyć je w „konieczny szereg”, ewentualnie w mającą jakieś znaczenie całość, zastępowane są pytaniami o to, jakie warstwy można wyodrębnić, jakie kryteria periodyzacji przyjąć dla każdej z nich, w jaki system relacji je wpisać itd. Wynikało z tego, że w nietradycyjnej (w sensie Foucaulta) historiografii na czoło wysunąć musiały się progi epistemologiczne, przesunięcia, skale bardziej „mikroskopowe” i bardziej „makroskopowe”. Toteż Foucault podkreślał:

(...) wielki problem, który stanie – który już staje – przed takimi analizami historycznymi nie polega już na tym, by ustalić jakimi drogami powstawały ciągłości i w jaki sposób jedno i to samo dążenie mogło się utrzymać oraz zakreślić dla tylu różnych i wciąż nowych umysłów jeden horyzont, z jakiego typu działaniem i za pośrednictwem jakiego nośnika tworzy się sieć przekazów, nawrotów, zapomnień i powtórzeń, jakim sposobem początek może rozciągać granice swego władania daleko od siebie, aż po ów kres, którego nigdy się nie osiąga – albowiem nie chodzi już o problem tradycji i pozostałości, lecz o problem rozcięcia i granicy, nie o utrwalające się podłoże, lecz o transformację, które są podstawą i zarazem odnawianiem się podstaw²².

Foucault przedstawia w ostatecznym rachunku dwa modele narracji historycznej: tradycyjny oraz konstruowany własny (choć nawiązujący do niektórych obserwowanych w historiografii tendencji), otwierający – zdaniem jego – nowe perspektywy badawcze. Pierwszy z nich stara się ukazać w narracji dzieje scalone i w jakimś stopniu ewoluujące (także „poprzez rewolucje” – wskazywał Foucault), drugi zaś model miał nie sklejać rozproszonych wydarzeń, jeśli zaś miałoby się pisać w jego ramach równocześnie o różnych dziedzinach historii, to nie byłoby to tradycyjne (choć chronologicznie wówczas nowe) dążenie do historii globalnej (w sensie, jakim była mowa), lecz do historii, którą Foucault nazwał historią „ogólną”. „Opis globalny – pisał Foucault – koncentruje wszystkie zjawiska wokół jednego ośrodka – zasady, znaczenia, ducha, wizji świata, całościowej formy. Historia ogólna przeciwnie – roztacza przed sobą obszar rozproszenia”²³.

²¹ Ibidem, s. 27-28.

²² Ibidem, s. 29-30.

²³ Ibidem, s. 35.

Jeśli historyk miał ukazywać rozproszenie – to oczywiście nacisk musiał kłaść na zdarzenia (także dyskursywne), które Foucault porównywał do punktów, a nie na ciągle procesy. W wywiadzie opublikowanym w 1980 roku mówił on o swym projekcie jako programie „ewentalizacji” (*eventalization*), co można by przełożyć na niezgrabnie brzmiące „zdarzeniowanie” narracji historycznej²⁴. Był to, łatwo zauważyć, program przeciwny do tego, co głosiła ówczesna szkoła „Annales”, a zarazem powód konfliktu między obu programami.

Staram się pracować – stwierdzał Foucault – w kierunku, który można nazwać „ewentalizacją”. Choć „zdarzenie” było do chwili obecnej kategorią mało cenioną przez historyków, zastanawiam się – pytał – czy rozumiana w określony sposób „ewentalizacja” nie może być użytecznym narzędziem analizy. Co rozumiem – pytał dalej – przez ten termin? Po pierwsze odrzucenie poczucia oczywistości (*self-evidence*). Oznacza to – wyjaśniał uwidocznienie indywidualności (*singularity*) w miejscach, gdzie pokusa, by stwierdzić istnienie historycznej stałej (*constants*), bezpośrednią cechą antropologiczną, albo oczywistość, którą nakłada się równomiernie na wszystko²⁵.

Trzeba pokazać, że zdarzenia nie były w ten sposób konieczne i oczywiste, że na przykład nie było oczywiste czy konieczne, by ludzi „szalonych” w pewnym okresie uznać za chorych umysłowo czy że jedyną rzeczą, którą należy czynić z przestępcami, to ich zamykanie.

Poza „przekreśleniem oczywistości” „ewentalizacja” miała, według Foucaulta, oznaczać swego rodzaju pluralizację przyczyn, czyli zerwanie z jakąś uprzywilejowaną oczywistością tylko pewnych z nich, oznaczającą ich zmitologizowane (w sensie nie podawane w wątpliwość). „Procedura multiplikacji kauzalnej – stwierdził Foucault – oznacza analizę zdarzenia przy wzięciu pod uwagę różnorodnych procesów, które go konstytuują”²⁶, co w gruncie rzeczy jest procedurą nie mającą końca i co wiedzie badającego do coraz to różnych, coraz drobniejszych detali. W ten sposób, wskazywał Foucault, uzyskuje się rosnący polimorfizm.

Ten rosnący polimorfizm jest trojaki. Po pierwsze – wyjaśniał Foucault – jest to poliformizm zdarzeń branych pod uwagę. Na przykład biorąc w konstruowaniu narracji jako punkt wyjścia więzienie narzuca się wprowadzanie również do narracji historii praktyk pedagogicznych, kształtowania się armii zawodowych, także brytyjskiej filozofii empirycznej, a również techniki używania broni palnej czy nowych metod podziału pracy.

Po drugie, jest to polimorfizm opisywanych relacji między zdarzeniami. Mogą one (pozostając w kręgu przykładów z zakresu „Surve-

²⁴ Por.: na ten temat (w angielskiej wersji): M. Foucault, *Why the Prison*, op. cit., s. 76-77 (por. przyp. 10).

²⁵ Ibidem, s. 76.

²⁶ Ibidem.

iller et punir”) dotyczyć przenoszenia się modeli technicznych (takich jak architektura więzień), taktyk rozwijanych w odpowiedzi na różne sytuacje (takie jak wzrost bandytyzmu) lub stosowania schematów teoretycznych.

I po trzecie, jest to polimorfizm dziedzin odniesienia, różnych w ich naturze, ogólności itd., od przemian technicznych dotyczących detali do usiłowań usytuowania w gospodarce kapitalistycznej nowych technik władzy odpowiadających wymaganiom tej gospodarki.

Foucault podkreślał, że w jego projekcie nacisk położony został na polimorfizm ze względu na panujący w (ówczesnej) historiografii pęd do „deewentalizacji”, co oznacza przypisywanie tego co badają „koniecznym” i w ostatecznym rachunku pozahistorycznym mechanizmom lub strukturom. Taki był, jak wskazywał Foucault, jego punkt wyjścia (*the point at issue*)²⁷. Nie oznaczało to, jak już starałem się podkreślić, odrzucenia *a limine* koherencji w narracji historycznej. Było natomiast manifestacją woli przeciwstawienia się jej presji czy – inaczej mówiąc – jej mitowi.

IV

Foucault nie odrzucał zatem historii, analizy historycznej czy historycznej metody, lecz proponował, nie dezawuuując różnych praktykowanych sposobów pisanja historii, inny jej model, choćby w funkcji swego rodzaju kuracji wyrywającej historiografię z zastoju. Wiemy już jakie są cechy tego modelu, jakiego typu polimorfizacje w procedurze „ewentalizacji” wchodzą w grę, a także czego w tym modelu się nie zakłada²⁸.

Przytoczmy jeszcze pewien fragment z *Archeologii wiedzy*, który jak w soczewce skupia cechy głównej idei Foucaulta. Fragment ten, dodajmy, cytuje Peter Kemp w recenzji z książki Dreyfusa i Rabinowa dla wykazania, że autorzy ci niesłusznie, jego zdaniem, zarzucają Foucaultowi ahistoryczność jego metody. Kemp nie rozwija jednak zawartego w tym fragmencie wątku²⁹.

Oto ten fragment, w którym Foucault stwierdził:

²⁷ Ibidem, s. 78.

²⁸ Por. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa, Rytm 1996, s. 211-212.

²⁹ P. Kemp, recenzja książki H. L. Dreyfusa i P. Rabinowa, Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, „History and Theory” No 1, 1984, s. 93.

Nie zanegowałem historii, zawiesiłem natomiast ogólną i pustą kategorię zmiany, aby ukazać wielopoziomowe transformacje. Odrzucam jednolity model temporalizacji, żeby opisać, w odniesieniu do każdej praktyki dyskursywnej, jej reguły kumulacji wykluczania i reaktywizacji, swoiste dla niej formy derywacji i jej specyficzne tryby wprzęgania się w różne typy następstwa³⁰.

Chciałbym zaproponować nieco bliższą analizę tej wypowiedzi.

Moim zdaniem należałoby w niej zwrócić przede wszystkim uwagę na występujące tu, ściśle ze sobą powiązane, pojęcia teoretyczne (zarazem metodologiczne):

- zawieszenie (kategorii),
- ogólna i pusta kategoria zmiany,
- wielopoziomowe transformacje,
- model temporalizacji.

Zanim poddam zapowiadanej analizie te, ważne dla Foucaulta, pojęcia, warto raz jeszcze podkreślić, że wszystkie one nie dotyczą rzeczywistości (w przypadku historii – przeszłości), lecz dyskursu, czyli narracji. Foucault, przypomnijmy, odrzuca korespondencyjną koncepcję prawdy i całą kartezjańską tradycję filozoficzną. Dla niego wiedza i prawda są produktami interpretacji i praktyk teoretycznych, które ze swej strony są wytworami różnych konkretnych historii. Według Foucaulta, nie ma metody, która zapewniałaby uzyskanie prawdy, tzn. nie można ustalić, że to, co uznajemy za wiedzę, jest wiedzą o tym, jak się rzeczy mają niezależnie od tego, co myślimy o tym, jak one się mają. Dla Foucaulta prawda i wiedza są produktami praktyki, stosunków władzy, preferowanych narracji i historii, czyli interpretacji czynników poznawczych i historycznych, a nie efektem jakiejś bezpośredniej obserwacji rzeczywistości³¹.

Weźmy teraz pod uwagę owe wymienione, ważne w koncepcji Foucaulta, pojęcia (kategorie) zawarte w cytowanej wypowiedzi. Zauważmy na wstępie, że Foucault odróżnia z jednej strony zmianę w historii pojmowanej jako *res gestae* i z drugiej strony kategorię zmiany z poziomu *historia rerum gestarum*. Wcale nie neguje pierwszej uznając, że w przeszłej rzeczywistości zachodziły jakieś zmiany. Na wielu kartach swych prac notuje zmiany bądź to w różnych dziedzinach rzeczywistości (przeszłości), bądź to w praktykach dyskursywnych. W *Historii szaleństwa* (1961) analizuje on na przykład to, jak zmieniał się dyskurs psychiatryczny i stosunek społeczeństwa do chorych umysłowo. Przypomnijmy więc, że – jak wskazał Foucault – aż do końca średniowiecza, a nawet później, chory umysłowo był w Europie zachodniej traktowany jako człowiek obdarzony wiedzą

³⁰ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 239.

³¹ C. G. Prado, *Descartes and Foucault*, op. cit., s. 108-109.

niedostępną innym ludziom i dlatego traktowany był jako godny szczególnego respektu. W końcu XVI wieku zaczynano się jednak takich ludzi bać, zamykać w opuszczonych leprozoriach średniowiecznych, dręczyć, traktować z pogardą. W początkach XIX wieku dokonała się dalsza zmiana. Pojawiła się mianowicie klinika psychiatryczna, gdzie chorych umysłowo zaczęto traktować jako wymagających, tak jak inni uznani za chorych, leczenia.

Uznając istnienie zmian w rzeczywistości Foucault, jak wskazano, w dyskursie (narracji historycznej) kategorię zmiany „zawiesza”. Zajmijmy się najpierw owym „zawieszeniem”. Jest to, należy podkreślić, czego w dotychczasowych opracowaniach nie zauważono, jeden z podstawowych elementów metody Foucaulta, o cechach modelowej idealizacji. Oto uznajemy, że kategorie istnieją w (obiektywnej) rzeczywistości (jak owa „zmiana”), lecz dla celów badawczych nie bierzemy jej pod uwagę, zawieszamy w konstruowanym modelu jej istnienie. W przypadku Foucaulta „ogólna i pusta kategoria zmiany” funkcjonująca w tradycyjnej historiografii nie odpowiada wymogom jego preferencji dla historiografii (narracji historycznej) wielopoziomowej, rozproszonej, nieewolucyjnej. Dlaczego tak jest, zastanowimy się za chwilę.

Najpierw jeszcze chciałbym wspomnieć o innych przypadkach procedury „zawieszania” zastosowanej przez Foucaulta. Charakteryzując w *Archeologii wiedzy* metodę archeologiczną Foucault pisał, że „archeologia (...) zdaje się zajmować historię tylko po to, aby ją unieruchomić”³², w rzeczywistości jednak chodzi tu tylko o „zawieszenie” („wstrzymanie”) ciągów czasowych dla celów badawczych. Chodzi o to, by uwolnić narrację od presji chronologicznego gorsetu, po to, by lepiej uchwycić występujący w niej czas, a nie by zaprezentować coś skrupowanego synchronia, coś unieruchomionego i by w ten sposób uzyskać lepszy opis, uwzględniający także to, co Foucault nazywa porządkiem dedukcyjnym oraz porządkiem retorycznym („obranym dla potrzeb wykładu”) ³³.

„Owo zawieszenie (tzn. zawieszenie porządku chronologicznego, jak pisał Foucault – dop. J. T.) właśnie ma na celu ujawnienie relacji cechujących czasowość formacji dyskursywnych i artykułujących ją w seriach, których skrzyżowania nie są czymś, co uniemożliwiałoby analizę”. Sprawa jest oczywista: uwolnienie się od presji jednej, ciągłej chronologii pozwala niewątpliwie na lepsze wyodrębnienie różnych czasowości (w tym przypadku) formacji dyskursywnych, bowiem „(...) porządek wypowiedzi zgodny z derywacją archeologicz-

³² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 203.

³³ *Ibidem*, s. 205.

na (oczywiście w sensie archeologii Foucaulta – dop. J. T.) niekoniecznie odtwarza porządek kolejności chronologicznej: można znaleźć – dodaje Foucault – u Beauzee'ego wypowiedzi, które są archeologicznie wcześniejsze od tych, które spotykamy w Gramatyce Port Royal³⁴.

Z zawieszeniem kalendarzowej chronologii wiąże się zawieszenie następstwa czasowego rozumianego jako coś obowiązującego, koniecznego, a nie wszelkiego następstwa czasowego. Zacytujmy ponownie Foucaulta.

Archeologia – pisał on – nie zamierza traktować jako jednoczesne tego, co jawi się jako kolejne. Nie próbuje wstrzymać czasu i zastąpić strumienia zdarzeniowego korelacjami, co kreślą nieruchomy kształt. Zawiesza natomiast motyw następstwa rozumianego jako absolut, któremu dyskurs miałby być posłuszny na mocy prawa swej finalności; zawiesza również motyw dyskursu obdarzonego tylko jedną formą i jednym poziomem następstwa³⁵.

V

Wydaje się, że już na podstawie tego, co powiedziano o stosunku Foucaulta do presji chronologii (następstwa czasowego), tzn. o zawieszaniu tego rodzaju strategii narracyjnej, oczywiste staje się zawieszenie (abstrahowanie od) „ogólnej i pustej kategorii zmiany”. To zawieszenie nie może być uznane za świadectwo, podkreślmy raz jeszcze, rzekomej ahistoryczności jego modelu narracji historycznej, jest natomiast główną procedurą konstruowania przez Foucaulta nowego modelu historiografii.

Zauważmy, że Foucault nie zawiesza kategorii zmiany *tout court*, lecz tylko kategorię zmiany „ogólnej i pustej”. Co znaczy zmiana „ogólna” łatwo powiedzieć na tle poglądów Foucaulta. Otóż zawiesza on kategorię zmiany jedynie w stosunku do całości procesu historycznego, tzn. nie chce tworzyć dyskursu, który obejmowałby w jedną koherentną całość uzyskane informacje z różnych dziedzin i opisywałby jak owa całość się zmieniała, tak bowiem czyniła historiografia tradycyjna, na dodatek przekonana, że narracyjna całość w mniejszym czy większym stopniu odzwierciedla rzeczywistą ewolucję. Foucault nie zawiesza natomiast kategorii zmiany w stosunku do różnych ciągów tematycznych i różnych poziomów ogólności w narracji historycznej.

³⁴ Ibidem, s. 204.

³⁵ Ibidem, s. 206.

Według niego ogólna kategoria zmiany nie ma treści, bowiem nie można zakładać jakiegoś ogólnego ruchu całej historii. Jest zatem pusta. Nie oznacza to jednak, należy podkreślić, że Foucault bezapelacyjnie odrzuca narrację z ogólną kategorią zmiany. W świetle poglądów Foucaulta jest to inna „gra językowa”, to zaś, co on proponuje jest, jak już podkreślałem, pewną alternatywą będącą wejściem na nowe, dotąd nieeksplorowane pole badawcze.

Na miejsce kategorii globalnej zmiany Foucault, by uniknąć nieporozumień i pozbawić dyskurs związanych z tą kategorią konotacji ewolucjonistycznych, zaproponował używanie pojęcia „wielopoziomowych transformacji”. W ten sposób narracja historyczna ulega rozbiciu na wiele serii chronologiczno-tematycznych, o różnych okresach trwania, krzyżujących się, wzajemnie na siebie wpływających (czego Foucault nie neguje), w obrębie której mają miejsce transformacje (tzn. indywidualne zmiany). Zamiast jednej wielkiej zmiany (zmiany globalnej), której podporządkowane są zmiany „mniejsze”, pojawia się cały konglomerat zmian dokonujących się na różnych płaszczyznach (w różnych obszarach) narracji.

Tego rodzaju postępowanie „archeologiczne” (najważniejsze obok postępowania dekonstruującego głębokie warstwy dyskursu, procedura metody archeologicznej)

(...) wprowadza – pisał Foucault – analizy, które odsłonią zarazem różne formy następstwa, nakładające się na siebie w dyskursie (przy czym przez formy następstwa należy rozumieć nie po prostu rytmy lub przyczyny, lecz właśnie same serie) i sposób, w jaki tak wyszczególnione następstwa się artykułują. Zamiast trzymać się toku pierwotnego kalendarza, w stosunku do którego zostałaby ustalana chronologia kolejnych lub jednoczesnych zdarzeń, chronologia krótkich lub długotrwałych procesów, chronologia zjawisk chwilowych i permanencji, archeologia stara się pokazać, jakim sposobem może zachodzić następstwo i na jakich odrębnych poziomach możemy znajdować różne od siebie następstwa. Ażeby stworzyć historię archeologiczną dyskursu, trzeba zatem uwolnić się od dwóch wzorów, które nader długo narzucały swój obraz: od linearnego modelu mowy (oraz, przynajmniej częściowo, pisma) – według którego wszystkie zdarzenia następują po sobie kolejno, wyjąwszy przypadek koincydencji i nakładania się, i od modelu potoku świadomości, którego teraźniejszość zawsze ucieka ku otwierającej się przyszłości lub do zamykającej się przeszłości³⁶.

Takie uwolnienie od ciężenia dotychczasowych modeli (linearnego modelu mowy i podobnie linearnego modelu potoku świadomości) pozwala jednocześnie budować wielopoziomową strukturę narracyjnej temporalizacji.

³⁶ Ibidem, s. 206-207.

VI

Zawieszenie w postępowaniu badawczym i w narracji kategorii ogólnej (globalnej) zmiany nie oznaczało dla Foucaulta równoczesnego abstrahowania w dyskursie od kategorii człowieka jako istoty racjonalnej, dążącej do jakichś celów. Taką właśnie procedurę wiodącą do wypędzenia człowieka z historii (tzn. z historycznego dyskursu) niejednokrotnie (na ogół) przypisuje się Foucaultowi. Jest to równie niesłuszne jak wskazywanie na rzekomą ahistoryczność jego metody. Na przykład uważa się, że podkreślanie przez Foucaulta, w jego koncepcji genealogii, roli relacji władzy (i przymusu czy przemocy), jakoby przywiodło go do całkowitego odrzucenia idei racjonalności w historii, a nawet aktywności (w angielskich tekstach *agency*). Tak na przykład sądzi John Raul Jones III³⁷ i zdaje się sądzić Mark Bevir³⁸.

Wyważony natomiast, moim zdaniem, pogląd na miejsce człowieka w koncepcji Foucaulta znajdujemy we wspomnianej już pracy H. Dreyfusa i P. Rabinowa³⁹, a także w książce, także już wymienionej, C. G. Prado⁴⁰. Są to – w odniesieniu do poglądu na człowieka w historii (w narracji historycznej) – opinie zbieżne z moją interpretacją. Problem, ujmując rzecz bardzo skrótowo, przedstawia się następująco. Oto przypisuje się Foucaultowi historyczny dyskurs całkowicie zobiektywizowany, pozbawiony czynnika subiektywnego, tzn. działającego racjonalnie człowieka. Tymczasem tym, czego Foucault nie przyjmuje do swego modelu i czego działanie zawiesza, nie jest myślący człowiek, lecz świadomość ludzka pojmowana jako narastający (tzn. doskonalący się) strumień przenikający dzieje i nadający im jedność.

Taka rozwijająca się całość (po części przypominająca epistemy ze *Słów i rzeczy*) w jego modelu historii nieciągłej, rozproszonej się nie mieściło. Byłoby w nim, rzecz jasna, ciałem obcym. Foucault pisał następująco:

Historia ciągle jest nieodzownym korelatem źródłowej funkcji podmiotu – gwarancją, że wszystko, co mu umknęło, będzie mu zwrócone; pewnością, że wszystko, co czas rozprasza, zostanie odzyskane w odbudowanej jedności, obietnicą, że podmiot będzie mógł kiedyś – pod postacią świadomości historycznej – znowu wejść w po-

³⁷ W: *Objectivity and Its Other*, wyd. by W. Natter, Th.R. Schatzki and John Paul III, New York, the Guilford Press 1995, s. 86.

³⁸ W recenzji książki *Objectivity and Its Other* (por. przyp. 37). Por. „History and Theory”, No 3, 1996, s. 399.

³⁹ Por. przyp. 2 i 4.

⁴⁰ Por. przyp. 5.

siadanie owych terenów, które różnica czyniła odległymi, przywrócić swoje nad nimi panowanie (...) Uczynić z analizy historycznej dyskurs oparty na ciągłości oraz uczynić ze świadomości ludzkiej podmiot – początek wszelkiego rozwoju u wszelkiej praktyki – to dwie strony tego – samego systemu myśli. Czas pojmuję się w nim jako totalizację, a rewolucje nie są tu nigdy niczym innym jak wzrostem świadomości”⁴¹.

Foucault nie odrzucał kategorii racjonalności, lecz takie jej wcielenie, „które uczyniłoby z racjonalności *telos* ludzkości i związało trwale całą historię myśli z obroną owej racjonalności, z utrzymaniem owej teleologii oraz z wiecznie koniecznym powrotem do owych podstaw”⁴².

Nie zawieszając ani racjonalności, ani świadomości (odmiennie aniżeli w przypadku ogólnej i pustej zmiany) Foucault proponował inną od tradycyjnej interpretację tych kategorii. Nie miały one być traktowane jako swego rodzaju autonomiczne czynniki poruszające dzieje, czyli jako coś zewnętrznego w stosunku do konkretnych jednostek ludzkich, lecz jako atrybuty, historycznie zmienne, zależne od zdarzeń.

W modelu Foucaulta, i to jest jego cecha istotna, widoczne jest powiązanie tego, co w mej koncepcji procesu historycznego nazywam jego subiektywną i obiektywną stroną⁴³. Człowiek nie znika z modelu Foucaulta, lecz nie jest to człowiek działający autonomicznie, lecz człowiek na poziomie zdarzeń, przy czym – trzeba dodać – na różnym poziomie ich ogólności. Trafnie, moim zdaniem, stanowisko Foucaulta w tej sprawie ujął C. G. Prado w cytowanej już pracy. Píše on mianowicie:

Według Foucaulta, musimy zrozumieć, że nie jesteśmy autonomicznymi podmiotami, zdefiniowanymi przez ich wewnętrzną naturę, podmiotami, które biernie wchłaniają idee mogące, lub nie, reprezentować (interferencyjną) wiedzę. Foucault wierzył – kontynuuje Prado – że jesteśmy tylko o tyle podmiotami, w jakim stopniu jesteśmy jako podmioty kształtowani przez zdarzenia, które obejmują nasze osobiste historie⁴⁴.

W dołączonych do książki H. Dreyfusa i P. Rabinowa *Dwóch esejach na temat władzy* z 1982 roku Foucault rozwinął problem miejsca człowieka w historii, miejsca łączącego rozpatrywanie człowieka jako działającego racjonalnie podmiotu oraz człowieka, na którego wpływa to, co stosunku do niego jest zewnętrzne. Wprowadził mianowicie pojęcie „obiektywizacji”, poprzez którą istota ludzka

⁴¹ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 36.

⁴² Ibidem, s. 38.

⁴³ Por. J. Topolski, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Warszawa, PIW 1991, *passim*.

⁴⁴ C. G. Prado, *Descartes and Foucault*, op. cit., s. 108.

przekształcana jest w podmiot. Foucault wówczas stwierdził, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat (tzn. od czasów wydania *Słów i rzeczy* i *Archeologii wiedzy*) nie chodziło mu wcale o analizowanie fenomenu władzy ani o stworzenie metodologii tego badania, lecz raczej o określenie miejsca człowieka w naszej kulturze. Było to pisanie historii różnych sposobów subiektywizacji człowieka, subiektywizacji osiągananej przez obiektywizację. Dopiero obiektywizacja, czyli spojrzenie na człowieka jako na przedmiot badania (czy narracji) mogła ukazać go jako podmiot działający subiektywnie, lecz zarazem kształtowany przez zewnętrżność.

Chciałbym w pierwszym rzędzie – stwierdzał Foucault – powiedzieć, jaki był cel mej pracy w ciągu tych ostatnich dwudziestu lat. Nie była nim analiza zjawisk władzy, ani też tworzenie podstaw takiej analizy. Staralem się raczej tworzyć historię różnych sposobów subiektywizacji człowieka w naszej kulturze; potraktowałem w tej perspektywie trzy sposoby obiektywizacji, które przekształcają ludzi w podmioty⁴⁵.

Jakie to były owe trzy sposoby obiektywizacji tworzące z człowieka podmiot historii? Pierwsza z nich dokonuje się przez dyskurs naukowy, w którym człowiek jako jednostka myśląca (subiektywna) staje się przedmiotem. Na przykład w ekonomii politycznej dokonuje się obiektywizacja człowieka pracującego. Drugi sposób obiektywizacji podmiotu ma miejsce w obrębie tego, co Foucault nazwał „praktykami dzielącymi” (*pratiques divisantes*). Podmiot (człowiek) może być podzielony bądź wewnątrz siebie (*à l'interieur de lui-même*) bądź przez innych. Tak zatem dzieli się ludzi na „szalonych” i zdrowych psychicznie, chorych i zdrowych, kryminalistów i porządných obywateli itd. Trzecią wreszcie formą tego rodzaju obiektywizacji było – jak wskazuje Foucault – samouświadomienie sobie przez człowieka bycia przezeń podmiotem, czy samego procesu przekształcania się w podmiot. Jako przykład Foucault podaje swe badania dotyczące „seksualności”, w których odkrywał sposób, w jaki człowiek poznawał siebie właśnie jako podmiot seksualności.

Dodał w swym wywodzie następujące zdanie, którym chciałem zakończyć mój tekst będący próbą interpretacji pewnej części zamysłu autora *Archeologii wiedzy*: „A zatem to wcale nie władza, lecz podmiot - (ludzki) konstytuuje główny nurt mych poszukiwań”⁴⁶. Jest to, dodajmy, podmiot, który jest zarazem przedmiotem.

⁴⁵ H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault, *Un parcours philosophique au - de l de l'objectivité et de la subjectivité*, s. 297.

⁴⁶ Ibidem, s. 298.

Marek Kwiek

Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii

„Dziś jego postawa zapiera dech. Dać żyjącym exempla...”, powiada Paul Veyne w eseju *Ostatni Foucault i jego moralność*, i powiada tak o Foucault, ale gdy się nad tym zastanowić, w tradycji filozoficznej można odnaleźć cały ciąg postaci, które w pewnych okresach życia pragnęły jednego – chciały właśnie „dać żyjącym exempla”. Takim przykładem wśród jeszcze nie piszących filozofów mógłby być Sokrates. Tacy byli cynicy, a zwłaszcza bodaj najgłośniejszy z nich, Diogenes. Tacy wreszcie byli i stary Kant, i stary Nietzsche. Ich życie i ostatnie dzieła to często swoiste podręczniki życia, jednak nie tyle zobowiązujące powszechnością i obiektywnością wypowiedzianych twierdzeń, co raczej przekonujące subiektywnością i jednostkowością przykładu.

Każdy z nich, na swój sposób, dawał przykład jako filozof. Filozofował, dając przykład – swoim życiem, swoim dziełem. Czasami i jednym, i drugim. Istnieje grono filozofów, których życie było niezwykle blisko związane z działalnością filozoficzną, u których często trudno oddzielić filozofię od życia, u których konstytuuje się (Foucaulta) „ethos, filozoficzny sposób życia”. Sokrates, który nie ucieka przed sądem, choć może, i nie unika śmierci, choć może; Diogenes, kochany przez Ateńczyków skandalista, o którym *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* powiadają, że „w byle jakim miejscu załatwiał wszystkie swoje sprawy”; Kant, który przez całe życie wstaje dokładnie o 4:55 na hasło swojego sługi, Lampego, *Es ist Zeit, Herr Professor!* i którego przechadzki po Królewcu mogą zastępować wskazania zegara; Nietzsche kończący w Turynie *Ecce homo*, jakby w przewidywaniu zbliżającej się katastrofy; i wreszcie umierający na AIDS i gorączkowo poprawiający na szpitalnym łóżku ostatnie dwa tomy *Historii seksualności* Michel Foucault. Można by powiedzieć, iż każdy z nich pragnął wzmocnić swoją filozofię przykładem swojego życia. Asceza Kanta jest przecież nieodłączna od jego etyki, troska o siebie Foucaulta jest nieodłączna od jego „estetyki egzystencji”, śmierć Sokratesa i Nietzschego odejście od świadomego życia jedynie wzmacniają moc

ich filozoficznych i etycznych wyborów (można by wręcz zastanawiać się, co stałoby się z Sokratesa „przykładem”, gdyby zdecydował się na ucieczkę z Aten, podobnie z myślą Nietzschego, gdyby, jak Hegel pod koniec życia, jedynie grał w karty...).

Kant w trzeciej części *Sporu fakultetów*, Nietzsche w *Ecce homo*, Foucault w ostatnich częściach *Historii seksualności* (i pracach ją dopełniających), poza wszystkim innym, dają siebie za przykład: nie tyle od razu i po prostu wart naśladowania, lecz właśnie na początek jedynie wart przemyślenia. Paradoksalnie, to właśnie w ostatniej pracy Kanta i ostatniej pracy Nietzschego ich życie splata się z dziełem w jeden węzeł. Nie ma już autorów i ich prac, nie ma prac istniejących w oderwaniu od autorów; to książki pisane własną krwią (jak powiedziałby Bataille, uważny czytelnik Nietzschego), własnym życiem. Dlatego są tak cenne, dlatego są tak pasjonujące. W obydwu jawią się autorzy w swoich fizycznych, często wręcz fizjologicznych, ludzkich postaciach. Ani *Ecce homo*, ani *Spór fakultetów* nie jest i nie chce być wspomnieniem – poradnikiem praktyków, filozoficznych ekspertów od „życia”. Moim zdaniem mają one dawać przykład, ostatecznie wiązać życie filozofa z jego dziełem, mają zaświadczać o przekonaniach własnymi trzewiami autora. Wątek, o którym chcę tu pisać, może najlepiej wyraził Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach*, gdy stwierdził tak oto:

Filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład. (...) Ale przykład musi być dany widzialnym życiem, a nie tylko poprzez książki, a więc tak, jak nauczali filozofowie greccy, raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami niż tym, co mówili lub zgola pisali¹.

Kanta i Nietzschego troska o siebie

Jednak nie chodzi, jak się zdaje, o przykład bohaterstwa, cnoty, rozwagi, mądrości, stałości czy siły; chodzi raczej o przykład autonomiczności, kreatywności, odrębności, unikalności i spójności z głoszonymi przekonaniem. Heroiczny mógł być Sokrates (i w niejednej interpretacji taki właśnie był), ale daleki od heroizmu był Diogenes (o którym miał powiedzieć Aleksander Wielki: „Gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Diogenesem”), Kant z okresu pisanie *Sporu fakultetów* czy Nietzsche kończący swoje *Jak się staje – kim się jest*. Nie ma w tych pracach ani krzty dydaktyzmu, nauczycielskiej

¹ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, w: *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Znak, 1996, s. 182.

wyższości, jest raczej dominujące przekonanie o potrzebie prezentacji siebie jako przykładu, z którego można – ale wcale nie trzeba – skorzystać. Ich życie jawi się jako długo cyzelowane dzieło, długo pisana literatura, i nie estetyzacja egzystencji w tradycyjnym rozumieniu, lecz raczej jej ascetyzacja (w sensie odsyłającym do Maxa Webera) ma tu być słowem kluczowym. I jeśli mamy zamiar myśleć tu o „życiu jako dziele sztuki”, to w bardzo specyficznym rozumieniu tego hasła. Dzieło sztuki musiałoby być wykuwaną przez lata postacią, pisaną przez lata powieścią, w którą wkłada się całą energię i w której pokłada się wszystkie nadzieje. Aby przykład był mocny – „filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład”... – dzieło sztuki musi być olśniewające, unikalne, wielkie; to wykuwanie i cyzelowanie, to jakaś „stylizacja egzystencji”, to „nadawanie charakterowi stylu”, to troskliwe i długotrwałe obrabianie własnej osoby, nadawanie jej projektowanego kształtu (a powiada Nietzsche w *Wiedzy radosnej*: „My jednak bądźmy tem, czym jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównywalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie!”²). Droga do tej „estetyki egzystencji” staje się, paradoksalnie, i w przypadku Kanta, i Nietzschego, i Foucaulta – osobista asceza, własna dyscyplina, indywidualny reżim. Wymieniane tu książki to w pewnej mierze i do pewnego stopnia osobiste raporty kierowane do współczesnych i potomnych. Jeśli chcecie – to próbujcie na sobie, zdają się mówić, a jeśli nie chcecie, to trudno; bo przecież „niektórzy rodzą się pośmiertnymi”. Interpretację wątku dawania przykładu bliską mojej podaje Hannah Arendt w eseju *Prawda i polityka* (z tomu *Między czasem minionym a przyszłym*). Mówi tam tak:

To nauczanie przykładem jest jedyną formą „przekonywania”, na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez zniekształcania swej natury.

I dalej:

Przekształcanie stwierdzenia teoretycznego czy spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie – czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna – jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i „przekonując” ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy już żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego, jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie filozofa znalazło się w niebezpieczeństwie, zniknęła ta nawet rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej³.

Cóż zatem pozostaje? Może nieuprawomocniona prawda filozoficzna, indywidualna propozycja indywidualnie kierowana do indywidu-

² Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, wydanie Mortkowicza, aforyzm 335, s. 274.

³ Hannah Arendt, *Prawda i polityka*, w: *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyn i W. Madej, Warszawa: Aletheia, 1994, s. 290, s. 291-292.

alnego czytelnika? W tekstach, do których się tu odwołuję, pozostają konkretne propozycje, ot, choćby jak jeść, gdzie mieszkać, jak odpoczywać (Nietzsche) czy też kiedy i jak długo spać, kiedy jeść i pić, jak spacerować czy jak oddychać (Kant). Pozostaje *souci de soi*, Foucaulta „troska o siebie”. Prezentowane modele są proste, zrozumiałe, ludzkie; to nie abstrakcja filozoficznego wywodu, to konkret fizjologicznego traktatu. „Jeno nieświadomość *in physiologicis* – przeklęty idealizm – jest właściwą fatalnością w mem życiu...”, powie Nietzsche⁴, „czyż można wyobrazić sobie istotę ludzką o doskonalszym zdrowiu niż ja?”, miał często zapytywać siebie Kant⁵. „Estetyka egzystencji” to nie wpatrywanie się w obraz, jak u Oscara Wilde’a; to raczej szereg drobnych zabiegów wokół siebie, wykonywanych po to, aby móc na starość stwierdzić np. „geniuszu w a r u n k i e m jest powietrze suche, niebo czyste, to znaczy szybka przemiana materii, możliwość ustawicznego wchłaniania wielkiej, nawet olbrzymiej ilości siły...”⁶. Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki, które ma być uporządkowane w unikalny sposób, regularne w najdrobniejszych szczegółach, dopracowane w fundamentach i pozbawione niebezpiecznych akcydensów. Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki: kompletna propozycja kształtowania siebie domknięta własnym dziełem. Nietzsche prezentuje swoje sądy, swoje wartości – ale i swój sposób jedzenia, picia, czytania; „Mój sąd jest m o i m sądem: kto inny niełatwo ma do niego prawo”, powiada, ale i moje miejsca, moje klimaty, moje odżywianie – są moje właśnie.

Nie jest to dla filozofa zwykła rzecz – powiadać innym „jak żyć”, podając siebie za przykład. Opowiadać o swoich regułach i swoich odkryciach, o swoich słabościach i o swoich niepowodzeniach; nie filozofa, myśliciela, lecz człowieka.

„Bóg”, „nieśmiertelność duszy”, „zbawienie”, „zaświat”, wszystko to pojęcia, którym zgola uwagi ni czasu nie użyczałem nawet jako dziecko – mozem nie był nigdy dość na to dziecinny? – nie znam ateizmu zgola jako walki ze sobą, tem mniej jako przełomu: rozumie się on we mnie z instynktu. Jestem zbyt ciekawy, zbyt u p r a w niony do pytania, zbyt zuchwały, bym mógł ścierpieć prostacką odpowiedź pięścią (...) Zgola inaczej zajmuje mnie zagadnienie, od którego bardziej „zbawienie ludzkości” zależy niż od którejkolwiek osobliwości teologicznej: z a g a d n i e n i e o d ż y w i a n i a⁷.

Paradoksalne przejście do „fizjologii” nie prowadzi jednak w *Ecce homo* do teorii odżywiania; prowadzi raczej właśnie do osobistego

⁴ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, wydanie Mortkowicza, s. 31.

⁵ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, tłum. A. Przybysławski, Kraków: Oficyna Literacka, 1996, s. 22.

⁶ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., s. 30.

⁷ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., s. 26, podkr. moje – M.K.

przykładu. Pytanie Nietzschego nie brzmi: „jak powinniśmy się odżywiać”, lecz raczej „jak właśnie ty masz się odżywiać, by osiągnąć swe maksimum siły, *virtù* w stylu Odrodzenia, cnoty wolnej od moralizny?”⁸. Bo ja ze swej strony, powie, robiłem to i to, bo pomagało mi – to, a przeszkadzało tamto, bo ja – wreszcie – do poznania siebie dotarłem bardzo późno („w tej właśnie sprawie – sprawie odżywiania – byłem zacofany aż do świętości”). Szkodzi mi kuchnia niemiecka, angielska, francuska, a dobrze służy piemoncka. Wprost nieprawdopodobnie w ustach Nietzschego, „człowieka-dynamitu”, brzmi takie oto proste wyznanie, taka oto osobista porada w ramach części „Dlaczego jestem tak światły”:

Zadnych posiłków w przerwach, żadnej kawy; kawa zasępia. Herbata tylko z rana z korzyścią. Mało, lecz mocnej herbaty: bardzo szkodzi i całodniowe sprowadza niedomagania, gdy jest choć o stopień za słaba. Każdy tu ma swoją miarę, często w najcenniejszych i najdelikatniejszych granicach. W bardzo drażniącym klimacie nie radzi się na początek herbaty: godzinę przed tem należy rozpocząć filiżanką gęstego, odtłuszczonego kaka o. – Jak najmniej siedzieć; nie wierzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu (...) ⁹.

To nie wielka metafora ludzkiego losu, to nie przenikliwy aforyzm rodzący wieloznaczne interpretacje; to prosta rada płynąca z własnych doświadczeń. Odżywianie to oczywiście nie wszystko, są w *Ecce homo* rozważane jeszcze kwestie miejsca pobytu i klimatu, bo przecież „nie każdemu wolno mieszkać wszędzie; a kto ma wielkie rozwiązać zadania, które wszystkich jego wymagają sił, ma nawet w tym względzie wybór bardzo ciasny. Wpływ klimatyczny na przemianę materii i jej hamowanie i przyspieszanie sięga tak daleko, że chybiecie miejsca i klimatu może kogoś nie tylko od jego odstręczyć zadania, lecz go w ogóle zadania pozbawić: nie dojrzy on go nigdy”¹⁰. Ważny jest też wybór formy wypoczynku: „co do mnie”, powie Nietzsche, wprowadzając tym samym klasyczną formułę *exemplum*, wypoczynkiem jest czytanie, bowiem „pozwala mi właśnie odpocząć po mojej powadze”¹¹.

Zarówno Nietzsche jak i Kant zastanawiają się zarazem, dlaczego właściwie piszą o sprawach, wydawałoby się, trywialnych; dlaczego piszą wręcz o sobie. U Kanta formuła „dawania przykładu” jest jawna już od pierwszej strony analizowanej tu trzeciej części *Sporu fakultetów*: liczą się właśnie doświadczenia, a prawdziwość tezy o przejawiającej przez ludzki umysł „mocy opanowywania uczuć chorobowych

⁸ Ibidem, s. 26.

⁹ Ibidem, s. 29.

¹⁰ Ibidem, s. 29.

¹¹ Ibidem, s. 32.

jedynie za sprawą mocnego postanowienia” mogą potwierdzić tylko przykłady wzięte z własnego życia. Jestem zmuszony, powie rozbrajająco Kant, do mówienia o sobie, przedstawiając czytelnikowi wyniki wewnętrznego eksperymentu, obserwacji, której poddał samego siebie (*Ein inneres Experiment oder Beobachtung*). Uzasadnia swój tekst w sposób następujący:

Chcieć zabawić innych wewnętrzną historią gry moich myśli, która posiada subiektywną ważność (dla mnie), ale nie posiada ważności obiektywnej (dla wszystkich) byłoby arogancją. (...) Lecz jeśli ten rodzaj introspekcji i to, co z jej pomocą odkryłem jest czymś raczej niezwykłym, co warto każdemu spróbować, chociaż musi być to mu wskazane, to tę przykrą rzecz opowiadania innym o swoich prywatnych uczuciach można przynajmniej usprawiedliwić¹².

Zastanawia się również i Nietzsche nad statusem swoich wypowiedzi, po raz kolejny przeciwstawiając sobie to, co tutaj i to, co tam, „idealizm” i „fizjologię”, pytania o zaświaty i pytania o siebie:

Spytać mnie można, dlaczego właściwie opowiedziałem wszystkie te drobne i wedle przyjętego sądu obojętne rzeczy; szkodzię tem sobie nawet, tem bardziej, jeśli powołany jestem być rzecznikiem wielkich zadań. Odpowiedź: *te drobne rzeczy* – odżywianie, miejsce, klimat, wypoczynek, cała kazuistyka samolubstwa – są ponad wszelkie pojęcie *ważniejsze niż wszystko, cokolwiek dotąd brano poważnie*. Tu właśnie trzeba zacząć uczyć się czegoś innego. To, co ludzkość rozważała dotąd poważnie, to nawet nie sprawy rzeczywiste, lecz czyste majaki, surowiej mówiąc, k ł a m s t w a z głębi lichych instynktów chorych, w najgłębszym znaczeniu szkodliwych natur (...) ¹³

Wydaje się, że przejście od „kazuistyki samolubstwa” do Foucaulta „troski o siebie” jest wyraźne, może z jednym poważnym zastrzeżeniem: „troska o siebie” jest zarazem również troską o innych, a wymiar „innego” jest u Foucaulta wielokrotnie podkreślany. Natomiast Nietzschego wymiar społeczny w takiej optyce tkwiłby chyba tylko w ustanowieniu przykładu i daniu go innym. *Souci de soi* to jakby łagodniejsza wersja „kazuistyki samolubstwa” poszerzona dodatkowo o wyraźnie wyartykułowany wymiar społeczny.

W trzeciej części *Sporu fakultetów*, zatytułowanej *Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen*¹⁴, struktura wywodów Kanta jest prosta. Chodzi mu o długowieczność i zdrowie – chodzi o spełnienie dwóch życzeń zarazem, „jak długo żyć i w tym samym

¹² Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, wydanie niemiecko-angielskie, New York: Abaris Books, 1979, s. 177.

¹³ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., s. 46, podkr. moje – M.K.

¹⁴ Paradoksalnie, w dwujęzycznym wydaniu niemiecko-angielskim tak oto jest podany tytuł owej trzeciej części: *Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen* i *The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Medicine* – co przywoływaną powyżej opozycję Nietzscheańską: teologia/fizjologia, zbawienie/odżywianie, ustawiałoby na bardzo szczególnym miejscu...

czasie cieszyć się dobrym zdrowiem”¹⁵. Własnym przykładem służy czytelnikowi sam Kant. Rzecz jest o tym, co Kant uważa za najważniejsze dla długowieczności: *O spaniu, O jedzeniu i piciu, O chorobliwych uczuciach, które biorą się z myślenia w niewłaściwych porach, O przetamaniu i zapobieganiu chorobliwych napadów poprzez postanowienia w kwestii oddychania, O rezultach nawyku oddychania z zamkniętymi ustami oraz podrozdział pierwszy, O hipochondrii*. To sześć najważniejszych części, po których następuje konkluzja i postscriptum.

Bardzo ważne wydaje mi się podkreślenie modalności wypowiedzi Kanta: nie pisze on o tym, jak powinno się postępować, a jedynie opisuje, jak sam postępował. Zgodnie z zapowiedzią pisze o sobie i na podstawie tego, czego sam przez długie życie doświadczał. Daje przykład, przekonuje swoim przykładem, swoim życiem (i kiedy odpowiadając na pytanie, dlaczego powinniśmy szanować ludzi starszych, powiada, że zasługują oni na szacunek „po prostu dlatego, że zachowali swoje życie tak długo i ustanowili przykład”¹⁶, to bezpośrednio i otwarcie pokazuje swoje intencje, jakby przypominając: popatrzcie na mnie, żyję już wprost nieprzyzwoicie długo i to w doskonałym zdrowiu, więc może warto potraktować mój przykład poważnie, może warto zastanowić się nad prezentowaną tutaj przeze mnie „sztuką przedłużania życia”?).

Warto niektóre porady Kanta w ramach naszych rozważań o „dawaniu przykładu” przywołać choćby w najogólniejszym zarysie. Oto życie łatwe nie sprzyja długowieczności, bowiem człowiek psuje samego siebie, a energii życiowej z braku ćwiczeń stopniowo coraz bardziej ubywa. Stąd na przykład nie służy nam ciepło, sen, rozpieszczanie, jeśli tylko nie jesteśmy chorzy. Skróceniu życia przysłuża się spanie zbyt długo lub zbyt dużo, bo przecież *Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten*, łóżko jest gniazdem mnóstwa chorób¹⁷. Zarówno filozofowanie jak i filozofia mają swój udział w długowieczności. Filozofowanie jest pobudzaniem umysłu i powstrzymuje siły witalne przed stagnacją. Z drugiej strony filozofia „niesie z sobą uczucie siły, które może do pewnego stopnia rekompensować słabość fizyczną starości dzięki racjonalnej ocenie wartości własnego życia”¹⁸. Także ludzie do filozofii i filozofowania niezdolni mogą osiągnąć długowieczność, jeśli pochłoną ich różne zainteresowania. Nasza radość życia zależeć ma bardziej od tego, co z nim zrobimy niż od tego, czym się cieszymy jako od podarunku od życia, dlatego praca umysłowa

¹⁵ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, op. cit., s. 179.

¹⁶ Ibidem, s. 179.

¹⁷ Ibidem, s. 182.

¹⁸ Ibidem, s. 186.

wa może skierować energię przeciwko ograniczeniom, które wpływają tylko na ciało. Młody człowiek je i pije wtedy, kiedy ma apetyt; człowiek starszy ma uczynić swoim nawykiem taki sposób życia, jaki poprzez własne doświadczenie uznał za zbawienno dla siebie. Wiek średni pozwala na wieczorny posiłek, ale już starość wymaga tylko posiłku w południe. Jeśli przychodzi uczucie głodu – to należy je uznać za chorobliwe i opanować mocnym postanowieniem, że się ataków głodu odczuwać nie będzie...

Reżim czy dieta (*Diätetik*) nie kończy się jednak na jedzeniu, picu czy spaniu. Dieta dotyczy także myślenia. Nie można na przykład, powiada Kant, myśleć intensywnie wtedy, kiedy spożywa się posiłek lub spaceruje na świeżym powietrzu: to o jedno zadanie dla organizmu za dużo. Nie można bowiem obciążać zarazem głowy i żołądka, albo głowy i stóp. Praca intelektualna odbiera energię żołądkowi, przeszkadza mu w trawieniu. Podobnie praca intelektualna na spacerze sprowadza chorobliwe uczucia, bowiem ruch stóp już i tak odbiera spacerującemu energię. Jednak zupełnie czym innym jest myślenie, a czym innym wręcz pożądana „wolna gra wyobraźni”: „Celem spacerowania na świeżym powietrzu jest sprawianie, aby uwaga kierowała się od jednego przedmiotu do drugiego i aby nie zatrzymywała się na żadnym z nich”¹⁹. Można by dodać na koniec – jakże inni są spacerujący Nietzsche i spacerujący Kant... Kant na przechadzki wychodzi sam nie tylko dlatego, że myślenie go osłabia (i musi wtedy odpoczywać), lecz również dlatego, iż rozmowa wymaga otwierania ust, a przecież poprawne oddychanie odbywa się przez nos, przy ustach zamkniętych...²⁰ Władza ludzkiego umysłu jest potężna, moc postanowienia nie jest jednak dokładnie sztuką leczenia chorób, lecz funkcjonuje raczej w sposób negatywny, zapobiegając chorobom. Zdolność taką daje tylko filozofia (bądź duch filozofii), jak o niej powiada Kant: *Universalmedizin* czy też *Universalmittel*²¹. W powiązaniu z Kantowską *Antropologią w ujęciu pragmatycznym*

¹⁹ Ibidem, s. 199.

²⁰ W *Ostatnich dniach Immanuela Kanta* pisze Thomas de Quincey: „Tuż po zakończeniu obiadu Kant wychodził zażyć ruchu. Przy tej okazji nie zabierał jednak z sobą żadnego towarzystwa (...) chciał bowiem oddychać wyłącznie przez nos, czego nie mógłby robić, jeśli wciąż musiałby otwierać usta podczas rozmowy”, op. cit., s. 20.

²¹ Nawiasem mówiąc, Michel Foucault w swoich rozważaniach o „zabiegach koło siebie” w odniesieniu do okresu hellenistycznego stwierdził tak: „W miejsce pedagogicznego modelu Platona podstawiono model medyczny. Troska o siebie nie jest innym rodzajem pedagogii; powinna ona konstytuować stałą troskę medyczną. Stała troska medyczna jest jedną z podstawowych cech troski o siebie. Człowiek musi stać się lekarzem samego siebie”. A najlepszy lekarz to taki, który odnosi sukcesy – na sobie. Takim zdecydowanym zwycięzcą w wyścigu o własne zdrowie jest Kant... *Les techniques de soi, Dits et écrits, 1954-1988*, éd. sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, s. 796, podkr. moje – M.K.

wiele osobistych spostrzeżeń Kanta nabiera szerszej wymowy i ogólniejszego zasięgu: chociażby przekonanie, że korzyść płynąca z filozofii jest bezpośrednio fizyczna, a jest nią zdrowie (*status salubritatis*)²². Filozofowanie powoduje *Agitation* – pobudzenie – umysłu, tworzy przejścia nad myślowymi przepaściami tam, gdzie ich nie ma: filozof powinien sądzić często, bowiem krytyczny sąd przedłuża życie. A sam Kant nie mógł narzekać, bo jak to ujmuje de Quincey, autor *Ostatnich dni Immanuela Kanta*, „żadna nieprzyjemna dolegliwość nigdy mu się nie przytrafiła, ani nie nękała go żadna zgryzota, ani nie budził go żaden ból”²³.

W *Sporze fakultetów* motyw perfekcyjnej monotonii zdarzeń, czystości i niezmienności codziennego rytmu nie pojawia się na pierwszym planie, występuje jedynie w przekonaniu, iż trzeba korzystać ze swoich własnych, przeszłych doświadczeń, zwłaszcza w starszym wieku, gdy tych zebranych doświadczeń jest już coraz więcej. A przecież nie można przy tej okazji nie wspomnieć choćby tylko o Kanta najgroźniejszych nawykach. Ileż powstało w związku z tym psychologicznych i psychoanalitycznych, a nawet filozoficznych interpretacji, by wspomnieć Gillesa Deleuze’a *La philosophie critique de Kant*, Jacquesa Lacana *Kanta Sadem* czy jeszcze wcześniej Horkheimera i Adorna *Dialektykę oświecenia*. Jeśli chodzi o formę – troskę o najdrobniejszy szczegół w manipulowaniu ciałem – to Kant zbliża się przecież do de Sade’a, chociaż z diametralnie przeciwnych pobudek²⁴. Dzieło de Sade’a ma stanowić dopełnienie filozofii moralnej Kanta – Lacan powiada wręcz, że *Filozofia w buduarze* wypowiada prawdę *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant w trzecim *Sporze fakultetów* pokazuje, jak dyscyplina moralna – jego własna ascetyczna troska o siebie – może zrodzić zdrowe i długowieczne ciało. Bo to przecież ciało i to, co cielesne, stanowi największe zagrożenie dla wolności, nawet tutaj łatwo znaleźć wyraźnie sprecyzowany zakaz

²² Zob. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tłum. Mary J. Gregor, the Hague: Nijhoff, 1974.

²³ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, op. cit., s. 22.

²⁴ Piszą Horkheimer i Adorno: „Co Kant uzasadnił transcendentalnie – związek poznania i planowania, który zracjonalizowanej aż po chwilę wytchnienia mieszczańskiej egzystencji w każdym szczególe nadaje charakter nieuniknionej celowości – tego na sto lat przed erą sportu dokonał empirycznie markiz de Sade” czy też nieco dalej: „Własna architektoniczna struktura Kantowskiego systemu podobnie jak akrobatyczne piramidy orgii de Sade’a i zasadniczość pierwszych łóż mieszczańskich – ich cynicznym odzwierciedleniem jest surowy regulamin towarzystwa libertynów ze *120 dni Sodomy* – zapowiada już wyzbytą merytorycznego celu organizację całości życia. (...) Rozum stał się bezcelową celowością, i dlatego właśnie daje się użyć do każdego celu. Jest planem samym w sobie”. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 1994, s. 105, s. 106.

poszukiwania przyjemności. Przypomnijmy nieludzką monotonię egzystencji człowieka-maszyny, którego życiem rządził upływ czasu precyzyjnie odmierzany przez wskazania zegara:

Dokładnie na pięć minut przed piątą, w zimie i wiosną, Lampe, lokaj Kanta, który wcześniej służył w wojsku, wkraczał do pokoju swego pana z miną wartownika na służbie i krzyczał głośno wojskowym tonem: „Panie profesorze, już czas”. Na to wezwanie Kant reagował bez chwili zwłoki jak żołnierz wypełniający rozkaz – nigdy pod żadnym pozorem nie pozwalając sobie na wytchnienie...²⁵

Godzina czwarta pięćdziesiąt pięć, codzienny rytm bez żadnych odstępstw, i tak już przez cały dzień, i tak już przez całe życie: nieprzypadkowo i Deleuze, i Guattari, i Irigaray badają paralele Kant/Sade i Kant/Masoch²⁶.

Postawmy pytanie ogólniejsze, biorąc pod uwagę o wiele bardziej skomplikowany przykład, jaki daje Nietzsche. „Dawanie przykładu” w jego przypadku to pokazywanie w swoich dziełach, i poprzez swoje dzieła, jednego ze sposobów, w jaki można kształtować siebie. Gdyby pokusić się o „autokreacyjną” interpretację pism Nietzschego (zgodnie z przywoływaną już tu jego myślą, byśmy byli „prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie”), można by stwierdzić, iż te pisma są wyrazem jego woli nadawania sobie autonomicznych i samodzielnych, wręcz idiosynkratycznych kształtów. Powstaje w nich trudny do odrzucenia ciąg zależności: jeśli czytelniku akceptujesz moje pisma, a zatem moje wartości, przekonania, cele, to tym samym powinieneś chyba akceptować życie zgodne z tymi wartościami, przekonaniami, celami. W mocnym sensie zgoda na literaturę rodzić może zgodę na sposób życia, pociągać za sobą formowanie nowego sposobu życia. Wybór, którego Nietzsche oczekuje po czytelniku, jest wyborem totalnym – chyba, że wykuwa on swoje własne wartości, przekonania, cele i odpowiednio do nich kształtuje swoje życie. Akceptacja poglądów pociągać ma za sobą akceptację (pewnego filozoficznego) stylu życia. Nietzsche przyrównuje życie filozofa do życia artysty – w aforyzmie *Czego należy się uczyć od artystów z Wiedzy radosnej* stwierdza tak: „Bo u nich kończy się zazwyczaj ta ich wysoka sztuka tam, gdzie kończy się sztuka, a zaczyna życie; my jednak chcemy być poetami w życiu i przede wszystkim w najdrobniejszym i najcodzienniejszym”²⁷. Chęć bycia poetami w życiu oznaczałaby albo podążanie szlakami wykuwanymi przez innych poetów, albo stanie się samemu poetą (swojego życia). Nietzsche zdaje sobie sprawę z tego, że – w ramach swojego perspektywizmu – nie może i nie

²⁵ Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, op. cit., s. 23.

²⁶ Zob. Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, New York: SUNY Press, 1994, rozdz. VII.

²⁷ Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., 299, s. 244 – podkr. moje – M.K.

jest w stanie podać innym wzoru do naśladowania (by zatrzymać się przy *Ecce homo*: „Sam idę, uczniowie moi! I wy odejdźcie precz, i sami! Tak chcę! (...) Zła to odpłata nauczycielowi, gdy się zawsze jeno uczniem zostaje. I czemu z wieńca mego rwać nie chcecie? Czcie mnie: lecz cóż, gdy dnia pewnego u p a d n i e wasza cześć? Strzeżcie się, aby jaki posąg was nie zabił!”²⁸). Rzecz nie w modelu, wzorze czy algorytmie – poglądów czy sposobu życia, obojętnie – rzecz raczej w pewnej każdemu przyznanej możliwości, którą trochę mylnie nazywa on szukaniem siebie („Nie szukaliście jeszcze siebie, więc mnie znaleźliście”²⁹), a który my możemy określić „autokreacją”. Książki Nietzschego miałyby zatem wagę przykładu, którego powtórzyć nie można, bowiem jest on indywidualnie spleciony i nieodłączny od życia samego Nietzschego. Alexander Nehamas, autor głośnej książki *Nietzsche: Life as Literature*, ujmuje ten paradoks w następujący sposób: „W każdym poszczególnym momencie Nietzscheańskie wolne duchy, oprócz swojej uogólnionej świadomości, że ich poglądy są interpretacjami, mogą żywić głęboką wiarę w praktyki, w które są zaangażowane: wiedzą, że, przynajmniej w tym momencie, nie mogą bez nich żyć. Lecz ponadto wiedzą również, że inni nie mogliby wedle nich żyć. (...) Wolne duchy wiedzą, że ich sposób życia jest ich własną kreacją i że nie jest on jedynym sposobem, który jest konieczny czy nawet możliwy. Dlatego nie chcą go narzucać innym i nie próbują usilnie się go trzymać, gdy skończyła się już jego użyteczność”³⁰. Odczytanie Nehamasa jest niezwykle pragmatyczne i – jak się zdaje – dało początek, czy przynajmniej impuls do stworzenia przez Richarda Rorty’ego sztandarowej postaci „ironisty”. „Ironista” w takim ujęciu z *Przygodności, ironii i solidarności* jest jawnie Nietzscheański. „Poeci w życiu” to właśnie „ironiści”, tworzący swoje interpretacje świata i rozstający się z nimi, kiedy tylko przestają być użyteczne. Tworzą wtedy interpretacje nowe i lepsze, lepsze z punktu widzenia poszczególnych ludzi, konkretnych czasów i historycznie określonych racji. Tak rozumiany perspektywizm nie jest tradycyjną teorią wiedzy, ale poglądem, że dążenie do poznania jest zarazem dążeniem poszczególnych ludzi do życia w specyficzny sposób. Czy Nietzsche widzi wielkie zagrożenie sprywatyzowanego świata, w którym wszyscy są „poetami w życiu” i wykuwają swoje poglądy na gruzach poglądów otaczających? Nie widzi, bowiem odnosząc się do swoich dzieł, zauważa: „Na szczęście dla przeważnej liczby ludzi są książki tylko l i t e r a t u r a”³¹.

²⁸ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., Przedmowa, 4, s. 5.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, s. 70.

³¹ Fryderyk Nietzsche, *Antychryst*, wydanie Morkowicza, 44, s. 64.

Dla Nietzschego książki nie są tylko literaturą: można je odczytywać jako indywidualne wysiłki autokreacyjne, próbę stworzenia z siebie postaci literackiej, stworzenia literackiego dzieła sztuki z własnego życia. I Nietzsche bliski jest takiemu podsumowaniu, gdy w *Wiedzy radosnej* mówi we fragmencie *Jednego trzeba*: „Charakterowi swemu, nadać styl” – wielka i rzadka sztuka! Uprawia ją ten, kto spojrzeniem ogarnia wszystko, czem jest natura jego w siłach i słabościach, i który potem wciąga to w artystyczny plan, aż każdy szczegół ukaże się jako sztuka i rozum i nawet słabość zachwyci oko. Tu przydano wielki kawał drugiej natury, tam część pierwszej natury odjęto: – oba razem po długim ćwiczeniu i codziennej nad tem pracy”. I dalej:

W końcu, gdy dzieło skończone, okazuje się jak wszystko to było pod przymusem tego samego smaku, który w ogóle i szczególe władał i kształtował: czy smak był dobry, czy zły, to mniej ważne, niż się mniema, – dość, że jest to smak!³²

I nie jest chyba przypadkiem, że do tego właśnie „autokreacyjnego” aforyzmu odwołuje się Michel Foucault w głośniejszej rozmowie z Pauliem Rabinowem i Hubertem Dreyfusem, zatytułowanym zresztą charakterystycznie – *Z genealogii etyki*³³. Ustawicznie modyfikowany Nietzsche patronuje dużej części dzieła Foucaulta. Ponieważ jednak o „nietzscheanizmie” powojennej filozofii francuskiej – i o „nietzscheańskim” modelu filozofa przeciwstawianym od lat sześćdziesiątych modelowi, który określam mianem „heglowskiego” – piszę oddzielnie³⁴, pominę tu szczegóły tych filiacji. Postaram się jednak wskazać na wspólny wątek „dawania przykładu”, „dawania żyjącym exemplum” w ostatnich pracach Michela Foucaulta.

Etyka jako estetyka, Foucaulta troska o siebie

Tadeusz Komendant w swoich świetnych *Władzach dyskursu*, prezentując „trzeci korytarz” swojego labiryntu w myśli Foucaulta, pisze rzecz następującą: „Wreszcie korytarz trzeci: władza i ciało. Może najniebezpieczniejszy korytarz – nie tyle nawet korytarz, co kanał – nieustannie nęcący współczesnego intelektualistę: to kwestia „zaangażowania” i polityki, retoryka „wyzwolenia”, różne

³² Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., 290, s. 234.

³³ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, w: *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (wyd.), New York: Pantheon, 1984.

³⁴ Zob. Marek Kwiek, *Przeciw tyranii Hegla, albo przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej*, w: Roman Kozłowski (red.), *Aktualność Hegla*, Poznań-Warszawa: PWN, 1997.

formy walki z władzą i o władzę. W tej części pokazują ewolucję myślenia Foucaulta od najwcześniejszych analiz z *Historii szaleństwa...* poprzez lewackie pomysły *Nadzorować i karać* i *Woli wiedzy*, aż po estetyzujący liberalizm objawiony w dwu ostatnich tomach *Historii seksualności*³⁵. Właśnie o ów „estetyzujący liberalizm” będzie mi tu chodzić, o „nadawanie kształtu własnemu istnieniu”, o „ja jako dzieło sztuki, zostawione potomnym exemplum”³⁶.

Filozofia Foucaulta po ukazaniu się pierwszego tomu *Historii seksualności – Woli wiedzy* – znalazła się w „impasie” (jak to ujął Gilles Deleuze w swojej książce zatytułowanej po prostu – *Foucault*³⁷). Potrzebna mu była trzecia oś refleksji, już nie wiedza i już nie władza, które zostały przez niego wyeksploatowane. Osią tą stała się etyka, obecna zresztą u Foucaulta zawsze, na tej samej zasadzie, na jakiej władza obecna była zawsze w jego rozważaniach o wiedzy. Teoretyczne przeniesienie akcentów w trójkącie wiedza-władza-etyka nastąpiło po ośmiu latach, we wprowadzeniu do *Użytku z przyjemności*. Tam, oraz oczywiście w obydwu tomach *Historii seksualności*, przypieczętowane zostały refleksje Foucaulta z końca lat siedemdziesiątych i początku lat osiemdziesiątych, rozproszone w licznych krótkich tekstach, rozmowach i wywiadach. Jak napisał w pierwszym zdaniu owego wprowadzenia, „Ta seria dociekań ukazuje się później, niż przewidywałem, i w zupełnie innej postaci”. Przez osiem lat (1976-1984) Foucault nie wydał żadnej książki, po czym ukazały się dwa tomy zrodzone z zupełnie innego projektu i napędzane zupełnie innymi ideami³⁸. Foucault dał wyraz uczuciom, jakie targaly nim przez te osiem lat, gdy mówiono, że wyczerpały się jego możliwości:

Jeżeli zaś chodzi o innych, dla których wysilać się, bez końca rozpoczynać, próbować, mylić się, wszystko wywracać na nice i jeszcze pozwalać sobie co krok na wahanie, jeśli zaś chodzi o tych, dla których praca zachowująca rezerwę i niepewność zasługuje w gruncie rzeczy na wzgardę... Ech, panowie, nie jesteśmy, to oczywiście, z tej samej gliny³⁹.

³⁵ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa: Spacja, 1994, s. 17.

³⁶ Tadeusz Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, w: *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik, 1995, s. 9; *Władze dyskursu*, po. cit., s. 154.

³⁷ Gilles Deleuze, *Foucault*, tłum. S. Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, s. 96.

³⁸ I aż szkoda, że w polskim wydaniu trzy tomy opublikowane są razem, bo jakże znaleźć wspólną logikę całości, jakże przenosić się z tomu pierwszego do pozostałych dwóch – bez wiedzy o całościowej transformacji całego Foucaultowskiego projektu. Z drugiej jednak strony, Foucault jest jedynym współczesnym filozofem francuskim w tak znacznym stopniu obecnym w polskich tłumaczeniach.

³⁹ Michel Foucault, *Historia seksualności*, tom 2. *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 147.

Wprowadzenie, z którego pochodzi powyższy cytat, jest kluczem do późnego Foucaulta. Tam właśnie pojawia się motyw filozofii – „krytycznych zabiegów myślenia koło siebie”, motyw „myślenia inaczej” (*penser autrement*), „zabiegów koło siebie” (*techniques de soi*), „sztuki życia” czy „samorealizacji”. Drugi i trzeci tom *Historii seksualności* to „protokoły doświadczenia”, którego stawkę stanowiło pytanie, „w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej”⁴⁰. Fundamentalne pytanie o to, po co pisać, przynosi odpowiedź zgodną z tym, co Foucault nazwał *ethosem*, filozoficznym sposobem życia: „Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewnić miał tylko przyrost poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatrącenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”⁴¹. Czymże jest filozofia, jeśli nie zawiera się w „podejmowaniu kwestii, w jaki sposób i dopokąd da się myśleć inaczej”⁴². Jednak myślenie inaczej, postrzeganie inaczej, zabiegi myślenia koło siebie wprowadzają z wielką mocą na filozoficzną scenę myślącego inaczej, postrzegającego inaczej, zabiegającego koło siebie. Trzecia oś refleksji Foucaulta, etyka, jest specyficznym stosunkiem do siebie (*rapport à soi*), któremu odpowiada stylizacja (czy estetyka) egzystencji. „Sztuka życia” to przemyślane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie, oprócz ustalania reguł postępowania, „starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymaganiom stylu”⁴³.

Sięgając do starożytności greckiej i rzymskiej, Foucault opracowuje swoją koncepcję etyki. Gdy pisze o „moralności”, ma na myśli trzy rzeczy: po pierwsze, zespół wartości i reguł postępowania, czyli „kodeks moralny”, po drugie, rzeczywiste zachowania jednostek, którą to płaszczyznę zjawisk określa mianem „moralności zachowań” i wreszcie, po trzecie, dla nas tutaj najważniejsze, „sposób, w jaki należy się zachowywać” – to znaczy, sposób, w jaki trzeba ukonstytuować się jako podmiot moralny...”⁴⁴. Różnice w ramach trzeciej płaszczyzny zależą od: substancji etycznej, sposobu ujarzmienia, pracy etycznej dokonywanej na sobie i teleologii podmiotu moralnego

⁴⁰ Ibidem, s. 149.

⁴¹ Ibidem, s. 148.

⁴² Ibidem, s. 148.

⁴³ Ibidem, s. 150.

⁴⁴ Ibidem, s. 164.

(trzymając się określeń Foucaulta). Zajmiemy się tu dokładniej punktem trzecim, pracą etyczną dokonywaną na sobie⁴⁵.

Wszelkie działanie moralne zakłada pewien stosunek do rzeczywistości i do kodeksu, na który się powołuje oraz implikuje pewien stosunek jednostki do siebie – jednostka zatem „działa na sobie samej, usiłuje siebie poznać, kontroluje siebie, doświadcza, doskonali się, zmienia”⁴⁶. Filozofia staje się poniekąd ćwiczeniem duchowym, praktykowanym na sobie – sposobem życia, a etyka staje się proponowaniem różnych stylów życia, stylów życia na sposób filozoficzny⁴⁷. Filozofia staje się praktyką – sposobem życia – który wymaga podejścia „eksperymentalnego”: w każdej chwili to, co się myśli i to, co się mówi, musi być konfrontowane z tym, co się robi, kim się jest, powie Foucault w rozmowie z Rabinowem, Taylorem, Jay’em, Rorty’em i Löwenthałem⁴⁸. Z idei, że jaźń nie jest nam dana, wynikać ma tylko jedna praktyczna konsekwencja: „musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki” – *we have to create ourselves as a work of art*, powie po angielsku w długiej rozmowie z Dreyfusem i Rabinowem w 1983 roku⁴⁹.

Foucaultowskie „zabiegi wokół siebie” stoją obok trzech innych rodzajów zabiegów człowieka w świecie: produkcji, systemów znakowych i władzy. Pozwalają one jednostkom, własnymi środkami albo z pomocą innych, wpływać na swoje ciała i dusze, myśli, zachowanie, sposób bycia w taki sposób, aby przekształcać się w celu osiągnięcia „pewnego stanu szczęścia, czystości, wiedzy, doskonałości czy nieśmiertelności”⁵⁰. Dokładnie wiemy, po co produkujemy – przekształcamy rzeczy, manipulujemy nimi, po co korzystamy ze znaków, znaczeń, symboli, w jaki sposób zabiegi władzy określają nasze postępowanie i wreszcie – jak możemy osiągnąć wyżej opisany stan. „Zabiegi wokół siebie” to innymi słowy (tytułowa dla trzeciego tomu *Historii seksualności*) „troska o siebie”. W rekontekstualizacji Foucaulta historię filozofii można by ująć jako zmaganie dwóch zasad i dwóch zaleceń: „poznawaj siebie” i „troszcz

⁴⁵ Wspomnijmy jednak tylko, że substancja etyczna to sposób, w jaki jednostka uznaje jakąś część siebie za „zasadniczą materię swojego zachowania moralnego”, sposób ujarzmienia to sposób ustalania przez jednostkę swojego stosunku do reguły i uznanie za obowiązek wprowadzenie jej w czyn, a teleologia podmiotu moralnego to zależność czynu moralnego od miejsca, jakie zajmuje on w całości jego zachowania. Ibidem, s. 165-166.

⁴⁶ Ibidem, s. 167, podkr. moje – M.K.

⁴⁷ Zob. Arnold I. Davidson, *Ethics as Ascetics*, w: *Foucault: A Critical Reader*, David C. Hoy (ed.), Oxford: Blackwell, 1986, s. 124.

⁴⁸ Michel Foucault, *Politique et éthique: une interview*, op. cit., s. 585.

⁴⁹ Michel Foucault, *On the Genealogy...*, op. cit., s. 351.

⁵⁰ Michel Foucault, *Les techniques de soi*, op. cit., s. 785, podkr. moje – M.K.

się o siebie". Oba imperatywy można umieścić w szerszym kontekście pytań o to, co człowiek powinien z sobą robić, jaką powinien wykonywać na sobie pracę, jak powinien sobą „rządzić”⁵¹. Europejska tradycja filozoficzna miała wedle niego wyeksponować pierwszy imperatyw (*gnothi seauton*), a pominąć, zapomnieć i zdegradować imperatyw drugi:

Nakaz „troski o siebie” był dla Greków jedną z głównych zasad *polis*, jedną z wielkich reguł życia społecznego i osobistego, jednym z fundamentów sztuki życia. Dla nas, dzisiaj, pojęcie to raczej straciło swą siłę, stało się niejasne. Kiedy pytamy „Jaka zasada moralna dominuje w całej filozofii starożytnej?”, natychmiastową odpowiedzią nie jest „troszcz się o siebie”, lecz delficka zasada, *gnothi seauton*, „poznawaj siebie”⁵².

Odwrócenie hierarchii zasad starożytności (w odczytaniu Foucaulta) ma trwać w kulturze europejskiej do dzisiaj. W świecie greckorzymskim poznanie siebie było konsekwencją troski o siebie, uważa Foucault, w świecie dzisiejszym fundamentalną zasadą jest poznanie siebie, a troskę o siebie jesteśmy skłonni uważać za niemoralność, ucieczkę przed wszelkimi możliwymi regułami⁵³. „Zabiegi wokół siebie” to refleksje na temat sposobu życia, wyborów egzystencji, sposobów zachowania, przywiązywania się do celów i środków⁵⁴ – ale to również istniejące w każdej cywilizacji procedury „proponowane czy przepisywane jednostkom po to, aby określiły swoją tożsamość, utrzymywały ją, albo ją zmieniały w kategoriach pewnej liczby celów, poprzez relacje samoopanowania i samowiedzy”⁵⁵. „Troska o siebie” w całej filozofii greckiej miała być uważana za obowiązek i technikę, podstawowe zobowiązanie, a zarazem zbiór szczegółowo wypracowanych procedur⁵⁶. W „zabiegach wokół siebie” i w zabiegach władzy dochodzi do spotkania, któremu od końca lat siedemdziesiątych Foucault nadawał miano „sposobów rządzenia”, *la gouvernementalité* (w takim właśnie sensie może powiedzieć Tadeusz Komendant, że pierwszy tom *Historii seksualności* „został napisany jak się zdaje pod znakiem goszystowskiej permanentnej rewolucji; dwa pozostałe tomy Foucault – niedawny libertyn – będzie pisał pod sztandarem liberalizmu”⁵⁷). Spotkanie zabiegów dominacji nad innymi i zabiegów koło

⁵¹ Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, w: *Resumé des cours, 1970-1982*, Paris: Julliard, 1989, s. 134.

⁵² Michel Foucault, *Les techniques de soi*, op. cit., s. 786.

⁵³ Ibidem, s. 788.

⁵⁴ Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., s. 137.

⁵⁵ Ibidem, s. 134.

⁵⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, w: *Resumé des cours*, op. cit., s. 149.

⁵⁷ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu*, op. cit., s. 203.

siebie – to właśnie nieukończona refleksja nad „sposobami rządzenia”⁵⁸.

Foucaulta fascynuje problem osobistego wyboru, estetyki egzystencji w greckich państwach-miastach: „Idea *bios* jako materiału na estetyczne dzieło sztuki jest czymś, co mnie fascynuje. [Fascynuje mnie] również idea, że etyka może być bardzo mocną strukturą egzystencji, bez jakiegokolwiek relacji z tym, co sądownicze *per se*, z systemem autorytarnym, z dyscyplinarną strukturą”⁵⁹. A zatem etyka nieprawodawcza, można by powiedzieć, bliższa „moralności, nakierowanej na etykę” niż „moralności, nakierowanej na kodeks” (*orienté vers l'éthique* a nie *vers le code*), jak napisze w *Użytku z przyjemności*. Wprowadzenie myślenia o etyce jako „stosunku do siebie” uderza zarazem w jej tradycyjne związki ze strukturami ekonomicznymi, społecznymi czy politycznymi. Jak – wprost rewolucyjnie(?) – powiada:

Od stuleci jesteśmy przekonani, że pomiędzy naszą etyką, naszą osobistą etyką a wielkimi strukturami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi istnieją relacje analityczne i że nie możemy nic zmienić, na przykład, w naszym życiu seksualnym czy rodzinnym, nie rujnując naszej ekonomii, naszej demokracji, itd. Uważam, że musimy wyzbyć się idei analitycznego czy koniecznego związku pomiędzy etyką a innymi strukturami społecznymi, ekonomicznymi czy politycznymi⁶⁰.

Jednocześnie odwołanie się do tradycji „troski o siebie”, a nie „poznawania siebie” – odwoływanie się do cyników i Platona z *Lachesa*, a nie do całej platońskiej tradycji kierującej się imperatywem „będziesz poznawał” – odsyła nas wprost do Nietzschego, który wręcz powiadał: „nie będziesz poznawał”, oraz do wszystkich, którzy starali się opierać się dominującemu paradygmatowi platońskiemu, zgodnie z którym „człowiek” = „istota poznająca” i nic – albo zgoła bardzo niewiele – więcej. Tak jak dla Foucaulta człowiek to nie tylko istota „poznająca”, lecz także „troszcząca się o siebie”, tak również dla Richarda Rorty’ego człowiek to również istota „czująca” (Rorty przeciwstawia racjonalności – uczuciowości, *sentimentality*, wskazując na potencjalnie możliwy, choć zarzucony paradygmat człowieka – istoty współczującej, właśnie „sentymentalnej”, a nie przede wszystkim „poznającej”⁶¹). Na umieszczenie poznania w samym centrum kultury i hegemonię paradygmatu poznawczego kosztem innych władz

⁵⁸ Zob. Michel Foucault, *Governmentality*, w: *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, G. Burchell et al. (wyd.), Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 87-104.

⁵⁹ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics...*, op. cit., s. 260.

⁶⁰ Ibidem, s. 261.

⁶¹ Zob. Richard Rorty, *Rationality and Sentimentality*, maszynopis.

człowieka nie zgadza się cała plejada myślicieli z marginesów głównego nurtu filozofii ostatnich stu lat⁶².

„Estetyka egzystencji” w drugim tomie *Historii seksualności* to „sposób życia, którego wartość moralna nie zależy ani od zgodności z kodeksem zachowań, ani od rytuałów oczyszczenia, ale od pewnych form, a może raczej pewnych zasad formalnych w korzystaniu z przyjemności, w ich realnej dystrybucji, w postrzeganych ograniczeniach, w respektowanej hierarchii. Dzięki *logosowi*, dzięki rozumowi i stosunkowi do tego, co prawdziwe, który rządzi takim życiem, wpisuje się ono w podtrzymywanie bądź odnawianie porządku ontologicznego, a skądinąd zyskuje blask i piękno w oczach tych wszystkich, którzy zechcą je podziwiać i zachowają w pamięci”⁶³. W takim ujęciu estetyka egzystencji nie ma nic wspólnego z czymś, co nazywamy dzisiaj „estetyzacją życia codziennego” (a co mogłoby nas odsyłać do zasady przekształcania życia w dzieło sztuki w wydaniu Grupy Bloomsbury G.E. Moore’a, czy Waltera Patera albo Oscara Wilde’a, zgodnie z którą – pomijając znaczące różnice⁶⁴ – idealny esteta „powinien spełniać się w wielu formach i na tysiąc różnych sposobów i powinien być ciekaw nowych doznań”⁶⁵. To znaczy: Foucault, pomimo licznych wypowiedzi i stwierdzeń, które poza samym kontekstem mogłyby być ujmowane jako nawiązujące do takiej właśnie „estetyzacji”, przyjmuje w swoich refleksjach optykę zdecydowanie i jawnie moralną. I chociaż, na przykład, z takiego stwierdzenia jak poniżej przytaczane: „Uderza

⁶² Richard Rorty jest równie antyplatoński jak Michel Foucault, kiedy powiada w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, iż poznawanie jest tylko jednym z wielu sposobów kształcenia (niemieckiego *Bildung*). Odkrywanie faktów – poznawanie – poszukiwanie prawdy zostało uprzywilejowane od czasów greckiego antyku. Jak to ujmuje: „Kiedy kultura osiąga odpowiedni poziom autorefleksji, dochodzi do wyróżnienia określonego jej obszaru, pewnego typu praktyki jako paradygmatu ludzkiej aktywności i pojawia się przekonanie, że z pożytkiem dla całej kultury byłoby podciągnięcie jej reszty do tego wzoru. W głównym nurcie filozoficznej tradycji Zachodu paradygmatem takim jest poznanie – posiadanie uzasadnionych i prawdziwych przekonań (...)”. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia, 1994, s. 325, podkr. moje – M.K. Istotą człowieka ma być – poznawanie istoty rzeczy. Zob. też rozdział *Rozważania o antyplatonizmie myśli Rorty’ego* w mojej książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994.

⁶³ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 229, podkr. moje – M.K.

⁶⁴ Zob. Jonathan Loesberg, *Aestheticism and Deconstruction. Pater, Derrida, and de Man*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

⁶⁵ Jak za R. Shustermanem przypomina Mike Featherstone w tekście *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czapliński i J. Lang, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów* pod red. Ryszarda Nycza, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 1996, s. 305.

mnie fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka stała się czymś, co związane jest jedynie z przedmiotami, a nie z jednostkami czy z życiem. (...) Lecz czy życie każdego człowieka nie mogłoby się stać dziełem sztuki? Dlaczego lampa czy dom miałyby być przedmiotami sztuki, a nasze życie nie?⁶⁶ – mogłyby wynikać wnioski o nihilizmie, amoralizmie itd. itd. (i zresztą są one wyciągane przez Jürgena Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, Manfreda Franka w *Was ist Neostrukturalismus?* czy Richarda Wolina w *Foucault's Aesthetic Decisionism*⁶⁷), to w powiązaniu z całościową wizją starożytności z projektu *Historii seksualności* są one nieuprawnione. I jeśli Foucault istotnie mówi, że podstawowym dziełem sztuki, o które należy się zatroszczyć, jest jednostka, że podstawowym obszarem, do którego trzeba stosować wartości estetyczne, jest jednostka i jej życie⁶⁸ – to wypowiedzi takie trzeba wciąż kontrolować innymi, głębiej osadzonymi w tym projekcie. Przypomnijmy, że chodzi zawsze i przede wszystkim w estetyce egzystencji o przywoływany już tu *certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité* albo o nadanie „swemu zachowaniu kształtu, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć”⁶⁹, w skrócie – o ustanowienie podmiotu moralnego, określonego moralnego stosunku jednostki do samej siebie, o pracę etyczną dokonywaną na sobie. Stąd kluczowym słowem w estetyce egzystencji jest asceza.

Askesis moralna stanowić ma wedle Foucaulta część *paidei* wolnego człowieka, część politycznej edukacji człowieka. Aby jednostka ukonstytuowała się jako podmiot moralny, aby rozwijała swe powinności obywatelskie, zapewniła sobie publiczny autorytet, potrzebna jest właśnie *askesis*, służąca również „kształtowaniu człowieka użytecznego miastu i ćwiczeniu moralnemu kogoś, kto chce panować nad sobą”⁷⁰. Foucault wielokrotnie podkreśla społeczny czy ponadjednostkowy wymiar „zabiegów koło siebie”, odwołując się do świata starożytnych⁷¹. Pytany wprost o to, czy troska o siebie, „myśląc o sobie,

⁶⁶ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, op. cit., s. 350, podkr. moje – M.K.

⁶⁷ Zob. Richard Wolin, *Foucault's Aesthetic Decisionism*, „Telos”, 1986, 67.

⁶⁸ Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, op. cit., s. 362.

⁶⁹ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 233.

⁷⁰ Ibidem, s. 215.

⁷¹ Stwierdzając na przykład, że „troska o siebie jest etyczna sama w sobie, ale pociąga ona za sobą skomplikowane relacje z innymi w takiej mierze, w jakiej ten *ethos* wolności jest również sposobem troszczenia się o innych (...) *Ethos* niesie z sobą również relację z innymi w takim zakresie, że troska o siebie sprawia, iż człowiek nabiera kompetencji do zajmowania miejsc w mieście, we wspólnocie czy w stosunkach ponadindywidualnych (...) Aby naprawdę troszczyć się o siebie, trzeba słuchać nauk

myśli o innych”, odpowiada: „Absolutnie tak”⁷². Można by powiedzieć, że bardzo specyficzna to „estetyka egzystencji” i trudno znaleźć dla niej poprzedników – estetów. Zamiast spoglądać w stronę awangard, w stronę Patera czy Wilde’a, warto spojrzeć na dwie postacie wybrane przez samego Foucaulta: na Kanta i Baudelaire’a.

Foucault, Kant i ontologia teraźniejszości

W naszych rozważaniach o „estetyce egzystencji” i „dawaniu przykładu”, *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) nie odgrywa jednak jedynej roli. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezwykle dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności i Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, a przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe.

Idea etyki jako estetyki czy jako estetyki egzystencji narzuciła Foucaultowi redefinicję jego stosunku do Oświecenia, odczytywanego właśnie poprzez postacie Kanta i Baudelaire’a. Estetyka egzystencji kierowała zatem Foucaulta nie tylko (jak to widać w drugim i trzecim tomie *Historii seksualności*) ku starożytnej Grecji i ku starożytnemu Rzymowi, ale również ku Oświeceniu poprzez Kanta i nowoczesność poprzez Baudelaire’a. Etyka oświeceniowa prezentowana przez Kanta w krótkim tekście *Co to jest Oświecenie?* daje Foucaultowi pojęcie autonomii, dojrzałego i samodzielnego czynienia użytku z własnego rozumu – „zasadę krytyki i stałego stwarzania siebie w naszej autonomii”⁷³. Foucault znajduje w nim możliwość etyki, która byłaby zarazem „ontologią teraźniejszości”, nastawieniem, *ethosem*, filozoficznym życiem, która otwierałaby przed doświadczeniem nowe możliwości, bowiem chodziłoby o to, aby „przekształcić krytykę przeprowa-

mistrza. Potrzebny jest przewodnik, doradca, przyjaciel – ktoś, kto powie prawdę. A zatem problem relacji z innymi jest przez cały czas obecny w rozwoju troski o siebie”. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 714-715.

⁷² Ibidem, s. 717.

⁷³ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, No. 309, Avril 1993, s. 70.

dzaną w formie koniecznego ograniczenia w praktyczną krytykę, która przyjmuje formę możliwej transgresji⁷⁴. I doświadczenie transgresji, i praktyczna krytyka wzywają do ustawicznego zmieniania siebie, nadawania sobie innego kształtu. Zmienianie siebie, kreatywność, estetyka zostają w paradoksalny sposób – proponowany przez Nietzschego, który pragnął przecież, abyśmy „byli poetami w życiu” i nie zatrzymywali się w tworzeniu na granicy dzieła/życie, jak artyści – przesunięte od kultury ku życiu. I jeśli Foucault mówi o „życiu jako dziele sztuki”, to właśnie estetykę wprowadza w życie (nie określając dokładnie jej nowego i niekonwencjonalnego sensu), a nie życie wynosi na miejsce zajmowane dotąd przez dzieła sztuki⁷⁵. Samo słowo „estetyka” musi sobie znaleźć tu nowy sens, zwłaszcza w kontekście wspominanej ascezy moralnej.

Wydaje się oto, że – jak to często u Foucaulta w całym jego piśarstwie bywa – tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza – jak również przecież filozoficzny sposób życia i krytyka – otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło⁷⁶. Jeśli brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o „innej” moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry językowe na takiej samej zasadzie, na jakiej transgresja poszukiwała języka, który byłby tym, czym dialektyka była dla sprzeczności. Wspomnijmy o tych problemach: już w *Przedmowie do transgresji* Foucault myśląc o Bataille’u, ale i o Blanchocie i Klossowskim, pisał o „zakłopotaniu, dogłębnej niemocie języka filozoficznego” i o tym, że filozof odkrywa, że przecież „istnieje wokół niego język, który mówi, ale którego nie jest panem”⁷⁷, podobnie jak Levinas myśląc o sprzeciwie wobec dialektyki Hegla zauważył, że jest on niełatwy „nie tylko dlatego, że myśli brak śmiałości, lecz dlatego, że język jakby odmawia posłuszeństwa”... A więc w naszym myśleniu o późnym Foucaulcie – uważam – język odmawia nam posłuszeństwa i grozi

⁷⁴ Ibidem, s. 70, podkr. moje – M.K.

⁷⁵ Jak pisze Lois McNay w swojej książce o Foucault: „Foucaulta interesują w idei estetycznej reinwencji siebie te momenty, w których sztuka przenosi się do sfery życia i bezpośrednio rodzi formy życia”. Zob. Lois McNay, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 147.

⁷⁶ Przyjmuje tu dość częsty podział na „wczesnego” (od *Historii szaleństwa i Narodzin kliniki*), „średniego” (od *Nadzorować i karać* po *Wolę wiedzy*) i „późnego Foucaulta” (z ostatnich dwóch tomów *Historii seksualności*).

⁷⁷ Michel Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *Osoby. Transgresje 3*, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984, s. 311 – podkr. moje – M.K.

niemotą, a ponieważ obiektywnie mówi się o nim i pisze dużo, pozostaje strategia najbardziej sprawdzona i dająca najlepsze rezultaty: sprowadzanie tego, co nieznane do tego, co znane, podciąganie nowych znaczeń pod znaczenia już utrwalone. Czyż nie tak jest z przywoływanym już tu „estetyzującym liberalizmem” Tadeusza Komendanta? Doskonałym hasłem, które zaczyna przemawiać swoim głosem dopiero wtedy, gdy umieści się je w kontekście rozważań o „sposobie rządzenia”, wykładów z Collège de France, zwłaszcza z lat 1978-1984 (od *Naissance de la biopolitique*, przez *Subjectivité et vérité*, *L'hermèneutique du sujet* po *Le gouvernement de soi et des autres* i *Le courage de la vérité*) i ostatnich tomów *Historii seksualności*. Bo przecież specyficzny był to liberalizm i równie specyficzny estetyzm – a jednak innymi określeniami nie dysponujemy⁷⁸. Błędzimy w ciemnościach, chwytając się po omacku znanych określeń, bo innych przecież nie mamy; co to za esteta, który jest ascetą; estetyka, która okazuje się etyką (i to nieprawodawczą⁷⁹), co to za krytyka, która zdaje się nie pozostawiać sobie ani jednego solidnego punktu oparcia – chyba, żeby posądzać Foucaulta o kryptonormatywizm...

Gdy tak poszukuje się dla Foucaultowskich określeń bardziej upowszechnionych odniesień (a i śledzi się wysiłki, jakie podejmowane są w tym celu w całym niemal świecie, a zwłaszcza i szczególnie w Ameryce), można dojść i do takiego, dla niektórych może zdumiewającego wniosku, że może Foucault po prostu sam należy do tych, których określił kiedyś w tekście *Kim jest autor?* mianem „fundatorów dyskursywności”? Powiedział o nich tak – a spróbujmy prowizorycznie i warunkowo odnieść te słowa do niego samego: „Są oni wyjątkami w tym, że nie są jedynie autorami swoich prac. Stworzyli oni coś innego: możliwości i reguły formowania innych tekstów. W tym sensie różnią się np. od powieściopisarza, który, w gruncie rzeczy, nie jest nikim innym jak tylko autorem swojego tekstu. Freud nie jest tylko autorem *Objaśniania marzeń sennych* czy *Dowcipu i jego stosunku do nieświadomości*; Marks nie jest tylko autorem *Manifestu komunisty-*

⁷⁸ Zob. szczególnie tom *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, eds. A. Barry, Th. Osborne, N. Rose, Chicago: Chicago University Press, 1997. Poszukiwania Foucaultowego „rozumu politycznego” trwają, ale wciąż warto choćby na marginesie pamiętać, że dla niego liberalizm to praktyka, a nie teoria i nie ideologia, że współbrzmi on z zasadą *on gouverne toujours trop*, „rządzenia zawsze za wiele”, że jest narzędziem krytyki rzeczywistości, a nie niezrealizowaną utopią oraz że pytania w społeczeństwie mają się przesuwac od „jak rządzić” do „dlaczego trzeba rządzić”, dlaczego w ogóle musi istnieć rząd. Foucaulta rozważania o liberalizmie trzeba umieszczać w szerszym kontekście rozważań o „biopolityce”, i z *Woli wiedzy*, i z wykładów z Collège de France. Zob. np. wykład *Naissance de la biopolitique* z roku 1978-1979, op. cit., s. 109-122.

⁷⁹ Jak to rozumie Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach o „etyce ponowoczesnej”.

cznego czy *Kapitału*: obaj oni ustanowili nieskończoną możliwość dyskursu”, i jeszcze nieco dalej w tym samym tekście: „stworzyli oni możliwość czegoś innego niż ich dyskurs, a jednak należącego do tego, co ufundowali”⁸⁰. A zatem powracając do tej hipotezy: Marks, Freud... Foucault? A może jeszcze Marks, Nietzsche, Freud... Foucault? Dzieła „fundatorów dyskursywności” otwierają nowe możliwości dyskursu i zarazem pozostają przedmiotem studiów. Odnoszę wrażenie, że tak właśnie może być z Foucaultem, chociaż dzisiejsza perspektywa jest wciąż jeszcze krótkoterminowa. Poczekajmy więc, aż wykuja się nowe słowa, a póki co, powróćmy do „estetyki egzystencji”.

Baudelaire i Kant, pochodnie w ciemnym labiryncie późnego Foucaulta; Baudelaire i Kant, konwersacyjni partnerzy projektu *Historii seksualności*, w samym projekcie nieobecni; Baudelaire i Kant, dwa pomosty łączące starożytność z tego projektu z terażniejszością, dwa otwarte marginesy, dwie czekające możliwości. Dwie reinterpretacje – mocne odczytania, czy może raczej jedynie ich początki – pozwalające przyjrzeć się modelowi filozofa i modelowi intelektualisty, proponowanym na marginesie dwóch ostatnich tomów *Historii seksualności*: pozwalające pytać o Foucaulta „etykę intelektualisty”, o jego „wolność” i wreszcie jego miejsce na szachownicy dostępnych społecznych i kulturowych ról. Refleksje o Kancie i Baudelaire dają tu stosunkowo mocne odpowiedzi.

Kluczowe pytania na marginesie rozważań o Kancie, Oświeceniu i rewolucji dotyczą „teraźniejszości”: „Czym jest moja terażniejszość? Jaki jest sens tej terażniejszości? I co robię, kiedy mówię o tej terażniejszości?”⁸¹. Foucault uważa, że Kant po raz pierwszy starał się problematyzować swoją własną dyskursywną aktualność, pytając, czym jest owo „teraz”, w którym się znajdował. Zarazem pytania Kanta – a zwłaszcza dwa („Co to jest Oświecenie?” i „Czym jest Rewolucja?”, postawione odpowiednio w *Co to jest Oświecenie?* właśnie i w drugiej części *Sporu fakultetów*) – prześladować mają myśl europejską aż po współczesność. Oświecenie, *Aufklärung*, to nie jedynie epizod w historii idei. To filozoficzne pytanie, wpisane w nasze myśli od osiemnastego wieku. Oba pytania mają wspólnie definiować pole filozoficznego badania, które określa to, czym jesteśmy dzisiaj, w naszej terażniejszości. Paradoksalnie, ten sam Foucault, który w *Słowach i rzeczach* chlostał Kanta za pogrążenie myśli europejskiej w „antropologicznym śnie” (kiedy to do trzech kwestii krytycznych – co mogę wiedzieć? co powinienem robić? na co mi wolno mieć nadzieję?

⁸⁰ Michel Foucault, *What Is An Author?*, w: *The Foucault Reader*, op. cit., s. 114.

⁸¹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (drugi tekst pod tym samym tytułem – fragment wykładu z Collège de France), op. cit., s. 681.

– dorzucił czwartą i do niej je odniósł: *Was ist der Mensch?*), który powiedział tam, że „filozofia znów popadła w uśpienie, choć tym razem to nie sen Dogmatyzmu, ale Antropologii”, która stanowiła „uporczywą przeszkodę”, jaka stanęła na drodze nadchodzącemu myśleniu⁸² – w drobnych tekstach Kanta odczytywanych na początku lat osiemdziesiątych znajduje w nim jeśli nie prekursora, to przynajmniej inspiratora, czyniąc z niego fundatora dwóch wielkich tradycji krytycznych, na które podzielona ma być współczesna filozofia⁸³. „Szantaż Oświecenia” – sytuacja, w której trzeba być albo za, albo przeciw „rozumowi” – wiązany jest przez Foucaulta z humanizmem, ostro oddzielanym od Oświecenia. Odpowiednikiem antropologizmu ze *Słów i rzeczy* jest teraz humanizm jako ciągle pytanie o to, kim jest człowiek – nie pozwalające na osiągnięcie (Kantowskiej) „pełnoletności”. Jednak teraz, po kilkudziesięciu latach, pojawia się w dyskursie Foucaulta „dobry” i „zły” Kant, a raczej Kant – fundator filozofii jako „analityki prawdy” i Kant – fundator filozofii jako „ontologii aktualności” czy „ontologii nas samych”. Wybór stojący dzisiaj przed filozofią jest właśnie wyborem między tymi dwiema tradycjami, a co jeszcze bardziej zaskakujące, owa „ontologia aktualności” czy „ontologia nas samych” to „ta forma filozofii, która od Hegla, przez Nietzschego i Maxa Webera po Szkołę Frankfurcką ufundowała formę refleksji, w której starałem się pracować”, powie Foucault⁸⁴. Ostatnie lata Foucaulta pokazują, jak wielką wagę przywiązywał on do Kanta i Oświecenia, odczytywanych w bardzo specyficzny sposób, co trzeba od razu przyznać⁸⁵. Co to zatem był za Kant – która z jego twarzy,

⁸² Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany: *Człowiek i jego sobowtór*, tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie” 6/1988 (203), s. 232, 233.

⁸³ Doprawdy warto tu przypomnieć zakończenie *Człowieka i jego sobowtórów*, pamiętając najogólniej, że przecież głośna „śmierć podmiotu”, *la mort du sujet*, miała być śmiercią podmiotu tożsamego, który nie miał możliwości pracy nad sobą i nie mógł o estetyce egzystencji nawet marzyć: „Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy wychodząc od niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy każde poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie mogą myśleć nie myśląc zarazem, czym jest człowiek, który myśli, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech...”. Ibidem, s. 233.

⁸⁴ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 688.

⁸⁵ Jak napisał Christopher Norris, Foucault czytał „Kanta Baudelaire'm”. Zob. Christopher Norris, *What is Enlightenment?*. *Kant According to Foucault*, w: *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 175.

a może i która z jego (Gombrowiczowskich) „gąb” – i dlaczego Foucault tak bardzo go potrzebował?⁸⁶

Kantowska odpowiedź na pytanie „Co to jest Oświecenie?” dla niemieckiego *Berlinische Monatsschrift* z 1784 roku wprowadza do historii myśli pytanie, na które filozofia nowoczesna ani nie mogła odpowiedzieć, ani od którego nie mogła się uwolnić, uważa Foucault. Wedle jego tekstu, zatytułowanego właśnie *Que-ce que les Lumières?*, od Hegla, przez Nietzschego, Webera, po Horkheimera i Habermasa prawie wszyscy o to pytali i nikomu nie udało się na to odpowiedzieć. Pyta więc i Foucault: „Czym zatem jest to wydarzenie zwane Aufklärung, które określiło, przynajmniej częściowo, kim dzisiaj jesteśmy, co myślimy, i co robimy?”⁸⁷ Dla Foucaulta pytanie o dzisiaj wręcz musi prowadzić do Kanta i jego definicji Oświecenia, skoro definiuje on (Foucault) filozofię nowoczesną jako filozofię starającą się odpowiedzieć na pytanie *Was ist Aufklärung?* Pytając o to, kim jesteśmy – pytamy najpierw, czy może zarazem, o tych, którzy po raz pierwszy (choćby jedynie w mocnym, czy wręcz „rewizjonistycznym” odczytaniu) o to pytali. Foucault z definicji Kanta („Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”⁸⁸)

⁸⁶ Przypomnijmy, że Foucaulta spotkania z Kantem trwały od tłumaczenia na francuski *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* – do którego pierwotnie przedmową miały być *Słowa i rzeczy*. W pisanym po angielsku w 1982 roku posłowniu do głośnej książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1982) – *The Subject and Power* – powiada Foucault, że to Kant po raz pierwszy w tekście *Co to jest Oświecenie?* pytał jako filozof o sens współczesnego wydarzenia. „Kiedy w 1784 roku Kant pytał *Was heisst Aufklärung?*, rozumiał przez to: co się właśnie teraz dzieje? Co się dzieje z nami? Czym jest ten świat, ten okres, ten szczególny moment, w którym żyjemy? Innymi słowy: kim jesteśmy? jako *Aufklärer*, jako część Oświecenia? Porównajmy to z pytaniem Kartezjańskim: kim jestem? Ja, jako niepowtarzalny, ale uniwersalny i niehistoryczny podmiot? Czy ja dla Kartezjusza jest każdym, wszędzie, w każdym momencie? Kant pyta o coś innego: kim jesteśmy w bardzo szczególnym momencie historii. Pytanie Kanta pojawia się jako analiza zarówno nas jak i naszej teraźniejszości”. Zamierzenia Foucaulta są zupełnie jawnie sformułowane, gdy stwierdza, że „być może najpewniejszym ze wszystkich problemów filozoficznych jest problem aktualności i tego, czym jesteśmy właśnie w tym momencie” (s. 216). Patronem tych problemów jest dokładnie taki Kant, jak go widzi Foucault.

⁸⁷ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 63, podkr. moje – M.K.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. A. Landman, Toruń: Comer, 1995, s. 53.

wybiera słowo *Ausgang*, wyjście, i podkreśla negatywny charakter Kantowskiego określenia. Kant szukać ma różnicy, jaką „dzisiaj” wprowadza w odniesieniu do „wczoraj”. Owo „wyjście” to zarazem zjawisko, dziejący się proces, ale i zadanie, i obowiązek. Foucault podkreśla, iż człowiek w tym tekście sam jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność” i zauważa: „A zatem trzeba założyć, że będzie on w stanie przed nią uciec jedynie dzięki zmianom, jakie sam spowoduje w sobie”⁸⁹. A powodowanie zmian w sobie to przecież nic innego jak zmienianie siebie, długotrwała, autentyczna troska o siebie. Oświecenie to zatem proces, w którym ludzie uczestniczą zbiorowo, i akt odwagi, którego ludzie podejmują się indywidualnie. Chociaż Kant nie daje dużych szans osobistym wysiłkom jednostek w dochodzeniu do pełnoletności („Gdyby człowiek pojedynczy się od nich [dogmatów i formułek – M.K.] uwolnił, nie potrafiłby w jakiś pewny sposób przeskoczyć nawet najwęższego rowu – nie przywykł bowiem do tak swobodnego poruszania się. Toteż tylko niewielu ludziom udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stać pewnie na swych własnych nogach”⁹⁰) – to Foucault w swoim odczytaniu przenosi akcent od zbiorowości do jednostki. Skoro sam człowiek jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność”, można by powiedzieć – to i sam człowiek musi wykazać się odwagą, aby z niej wyjść.

Foucault, stosownie do swoich potrzeb, znajduje w tym drobnym Kantowskim tekście punkt wyjścia do tego, czemu nadaje miano „nastawienia nowoczesności”. To tutaj, w tym właśnie tekście, Kant staje na skrzyżowaniu dróg refleksji krytycznej i refleksji historycznej. Foucault stara się zredefiniować nowoczesność: potraktować ją jako „nastawienie” (*l'attitude*), a nie okres w historii. A nastawienie to wybór, sposób myślenia i odczuwania, jak również sposób działania i zachowania – w sumie „trochę jak to, czemu Grecy nadali miano *ethos*”⁹¹. Foucault stara się pokazać, że nic, która wiąże nas, dzisiaj, z Oświeceniem, to nie wierność jego doktrynalnym elementom, lecz raczej „stała reaktywacja nastawienia – to znaczy, filozoficznego ethosu, który można by określić jako stałą krytykę naszego historycznego bytu”⁹². Ten ethos – „stała krytyka naszej ery historycznej” – wymaga wyraźnego dopowiedzenia. Po pierwsze, definiuje on pewien sposób uprawiania filozofii (analiza nas samych jako bytów historycznie zdeterminowanych w pewnej mierze przez Oświecenie); po

⁸⁹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 64.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, op. cit., s. 54.

⁹¹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 67.

⁹² Ibidem, s. 69.

drugie, musi unikać mieszania humanizmu z Oświeceniem (humanizmowi jako motywowi stale opierającemu się na jakiejś koncepcji człowieka należy przeciwstawić „zasadę krytyki i stałego tworzenia siebie w naszej autonomii” – to znaczy zasadę leżącą w samym sercu świadomości Oświecenia).

Propagowany ethos wybrany z Kantowskiego projektu i odczytany jako ta część Oświecenia, którą trzeba ocalić, polegać ma na „krytyce tego, co mówimy, myślimy i robimy, poprzez historyczną ontologię nas samych”⁹³. Ethos to „krytyka praktyczna”, a nie refleksja o granicach; pytanie podstawowe dotyczyłoby tego, co jest pojedyncze, przygodne, co stanowi wytwór arbitralnych ograniczeń – w tym, co dane nam jest jako „uniwersalne, konieczne, obowiązkowe”⁹⁴. Nie chodzi już zatem w takim praktycznym filozofowaniu o poszukiwanie formalnych struktur o uniwersalnej wartości, ale o historyczne badanie zdarzeń, które sprawiły, iż ukonstytuowaliśmy się i rozpoznaliśmy siebie jako podmioty tego, co robimy, myślimy, mówimy. O tym, jaki Kant należy do tradycji, w której chce pracować Foucault oraz o tym, jaka jest tej tradycji metoda, mówi chyba najdosadniej następujący, kluczowy fragment, z którego widać, jak daleko archeologii do filozofii transcendentalnej:

Ta krytyka nie jest transcendentalna i jej celem nie jest umożliwienie metafizyki: jest ona w swoim projekcie genealogiczna, a w swojej metodzie archeologiczna. Archeologiczna – a nie transcendentalna – w tym sensie, iż nie będzie się ona starać identyfikować uniwersalnych struktur wszelkiej wiedzy czy każdego możliwego działania moralnego, lecz będzie starać się traktować dyskursy, które artykułują to, co myślimy, mówimy i robimy jako wiele zdarzeń historycznych. I ta krytyka będzie genealogiczna w tym sensie, że nie będzie dedukować z formy tego, czym jesteśmy, tego, czego nie możemy robić i wiedzieć, ale wydzieli ona z przygodności, która uczyniła z nas to, czym jesteśmy, możliwość, iż nie będziemy już tym, czym jesteśmy, nie będziemy już robić tego, co robimy, myśleć tego, co myślimy. (...) stara się ona nadać nowy impet, tak szeroki i tak daleki, jak to tylko możliwe, niezdefiniowanej pracy wolności⁹⁵.

Foucaulta archeologia i Kanta filozofia transcendentalna są tu sobie diametralnie przeciwstawione. Foucault stawia na głównym miejscu wolność, a pozornie metodologiczne odrzucenie transcendentalizmu może być w istocie etyczną zasadą wynikającą z postulatu afirmującego walkę z ograniczeniami. Jak pisze Andrew Cutrofello, „regulatywnym ideałem tej zasady byłaby maksymalizacja potencjału ludzkiej wolności”⁹⁶. Natomiast tradycja „ontologii aktualności”

⁹³ Ibidem, s. 70.

⁹⁴ Ibidem, s. 70.

⁹⁵ Ibidem, s. 71.

⁹⁶ Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, op. cit., s. 26.

i „ontologii nas samych” to ta strona Kanta, którą Foucault najpierw odkrywa i eksponuje, a potem osobiście akceptuje i promuje.

Ethos, o którym tu mowa, jest zarazem podejściem eksperymentalnym: ma unikać globalnych i radykalnych projektów. Tak jak „humanizm” prowadził również do nazizmu i stalinizmu, tak globalne projekty tworzenia innego społeczeństwa, innego sposobu myślenia, innej kultury, innej wizji świata, prowadziły tylko do powrotu niebezpiecznych tradycji. Foucault „całościowym programom” poszukującym nowego człowieka przeciwstawia „częstkowe transformacje”⁹⁷, czynione w korelacji z analizą historyczną i nastawieniem praktycznym. A zatem, by podsumować słowami Foucaulta: „scharakteryzując filozoficzny ethos właściwy krytycznej ontologii nas samych jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, które możemy przekroczyć, a zatem jako pracę przeprowadzaną przez nas samych na sobie samych jako na wolnych istotach”⁹⁸.

Filozoficzny ethos – nastawienie nowoczesności, „ontologia nas samych” – okazuje się pracą wykonywaną na sobie samym, a zatem, jeśli umieścić ją w szerszym kontekście trzech osi refleksji, o których tak często w ostatnich latach życia wspomina Foucault – osi wiedzy, osi władzy, osi etyki – znajdzie się on zdecydowanie po stronie etyki. Musi odpowiadać na pytania o konstytuowanie siebie jako podmiotu wiedzy, konstytuowanie siebie jako podmiotu wykonującego bądź poddanego relacjom władzy i wreszcie konstytuowanie siebie jako moralnego podmiotu naszych działań⁹⁹. Ów ethos to filozoficzne życie, „w którym krytyka tego, czym jesteśmy jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą wykroczenia poza nie”¹⁰⁰. Krytyka to zarazem analiza i praktyka, dyskurs i permanentna kreacja siebie, ciągła autoinwencja, nieustanna próba transgresji. Zadanie, jakie widzi w tym tekście Foucault, to praca na granicach, na krańcach i krawędziach – to „cierpliwa praca, która nadaje formę niecierpliwości wolności”¹⁰¹.

Granice kuszą, wolność jest niecierpliwa, permanentna autoinwencja wymaga drugiego – wspomnianego już tutaj – patrona: Baudelaire’a. Bo przecież relacje z aktualnością to jedna strona, a relacje ze sobą to druga strona nowoczesnej świadomości. Wolność wymaga badania granic podmiotowości, poszukiwania nowych subiektywnych doświadczeń. Etyka nie wiąże się z odkryciem dobrze dotąd zakrytej

⁹⁷ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 71.

⁹⁸ Ibidem, s. 71-72.

⁹⁹ Zob. ibidem, s. 72.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 73.

¹⁰¹ Ibidem, s. 73.

natury, wyzwoleniem czegoś, co dotąd było stłumione; jest ona raczej zobowiązaniem do nieskończonego, bo pozbawionego *telos*, stwarzania siebie. Przypomnijmy konkluzję Foucaulta: skoro jaźń nie jest nam dana, to pozostaje jedna praktyczna konsekwencja: musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki. Nie Kant, a właśnie Baudelaire stanowi dla Foucaulta paradygmatyczny wręcz przykład nowoczesnego *rapport à soi*, stosunku do siebie: to dla Baudelaire'a nowoczesny człowiek, człowiek nowoczesności, to nie ktoś, kto odkrywa swoje tajemnice i ukrytą prawdę o sobie, swoją wewnętrzną naturę – to człowiek, który stara się wymyślać siebie, stwarzać siebie wciąż od nowa. To dopiero nowoczesność zmusza go do tego, aby stanął w obliczu „zadania stwarzania siebie”¹⁰². Foucault przypisuje nowoczesności wolę „heroizacji” teraźniejszości, a Baudelaire zdaje się mu mówić to, czego nie może powiedzieć Kant. I Foucault idzie za Baudelaire'm, przywołuje go i wspiera nim swoją refleksję, zrównuje nowoczesność z duchem nieskończonej transformacji: „Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym skrajna uwaga skierowana na to, co rzeczywiste, skonfrontowana zostaje z praktyką wolności, która jednocześnie szanuje tę rzeczywistość i ją gwałci. Jednak nowoczesność dla Baudelaire'a nie jest jedynie formą stosunków z aktualnością; jest ona również formą stosunków, jakie należy ustanowić z samym sobą”¹⁰³. Wolność to możliwość zmiany świata i zmiany siebie. Być nowoczesnym to „wziąć siebie za przedmiot skomplikowanego i trudnego opracowywania”¹⁰⁴. Baudelaire ma sobie ten dandyzm wyobrażać nie w społeczeństwie, lecz w sztuce. Foucault zdaje się przenosić hasło stwarzania siebie ze sztuki do życia (zupełnie tak jak Fryderyk Nietzsche zarzucający artystom, że zatrzymują się na granicy życia/sztuka); doktryna elegancji już nie dotyczy tworzenia z siebie dzieła sztuki – po przeformułowaniu przez Foucaulta ma służyć konstytuowaniu siebie jako podmiotu moralnego. Baudelaire w tekście o Kancie pojawia się jakby marginesowo, a jednak w kluczowym momencie rozważań: nie daje się wydobyć z Kanta motywu permanentnego stwarzania siebie, który obok „ethosu, filozoficznego życia” stanowi ośrodek nowoczesnej świadomości. Baudelaire jako drugi patron przedsięwzięcia późnego Foucaulta jest niezbędny i niezastąpiony.

Nie jest przypadkiem, że Foucault wspomina o opracowywaniu życia jako „o s o b i s t e g o dzieła sztuki”¹⁰⁵; osobiste dzieło sztuki –

¹⁰²Ibidem, s. 68.

¹⁰³Ibidem, s. 68.

¹⁰⁴Ibidem, s. 68.

¹⁰⁵Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 731, podkr. moje M.K.

une oeuvre d'art personnelle – to nie dzieło sztuki po prostu, co więcej, jestem skłonny uważać, iż w tej zbitce trzech słów bodaj najważniejszym jest właśnie „osobiste”, czyli, powiedzmy, indywidualne, niepowtarzalne, nieredukowalne, unikalne, idiosynkratyczne etc., etc. Słowem, uważałbym, że w życiu jako owym „osobistym dziele sztuki” chodzi o coś, co chciał przekazać nam już Nietzsche, kiedy pisał o przykładzie dawanym przez filozofów „raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami (niż tym, co mówili lub zgola pisali)”¹⁰⁶. Człowiek w takim ujęciu jest przede wszystkim istotą obdarzoną prawem wyboru, prawem do kreacji poprzez nieskrępowany wybór, a osobiste dzieło sztuki mogłoby być po prostu wytworem osobistego wyboru. W tradycji dwudziestowiecznych awangard, a i w niektórych poglądach na sztukę z drugiej połowy dziewiętnastego wieku, taki motyw antymieszczańskiego wyboru i antyburżuazyjnej transgresji był bardzo silny; bo przecież kto kreował siebie w sposób najdalej idący i programowo podparty – a nawet z czasem społecznie akceptowany – jeśli nie artyści, w dziełach sztuki i w życiu? Przychodzą tu na myśl może najbardziej dadaiści i surrealiści (choćaż Foucault odrzucał w całości ich radykalną fascynację możliwościami stwarzania – poniekąd przy okazji – nowego człowieka, nowego społeczeństwa, odrzucał ich fascynację rewolucją), a estetyka egzystencji w takim kontekście okazywałaby się zarówno postmodernistyczna, jak i mocno modernistyczna. Zamieniać życie w dzieło sztuki chcieli i surrealiści, z tą jeszcze różnicą, że za ideami Foucaulta stoją mocne i czytelne imperatywy moralne¹⁰⁷. Niech

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, op. cit., s. 182.

¹⁰⁷ Nawiasem mówiąc, humanistyka wciąż ma problemy z lokowaniem Foucaulta w ramach toczącego się globalnego sporu między nowoczesnością a ponowoczesnością. Czy w ogóle można powiedzieć, że Foucault był „ponowoczesny” w takim sensie, w jakim ponowocześni są Lyotard, Derrida, Deleuze czy Rorty? Jest przecież tak, że nawet każdy z powyżej wymienionych – przypuszczalnie z wyjątkiem Lyotarda – protestowałby przeciwko użyciu wobec siebie takiego określenia. Na polskim gruncie ta niepewność jest dość charakterystyczna, a świadczyć o niej może choćby nieobecność tekstów Foucaulta w dwóch ostatnio wydanych antologiach: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja) oraz *Postmodernizm. Antologia przekładów* (pod red. R. Nycza). Foucault przez całe życie starał się umykać przed etykietkami – powiedział przecież, na przykład: „nigdy nie byłem freudystą, nigdy nie byłem marksistą i nigdy nie byłem strukturalistą” czy też: „sądzę, że w istocie sytuowano mnie na większości pól politycznej szachownicy, jednym po drugim a czasami równocześnie: jako anarchistę, lewaka, ostentacyjnego czy farbowanego marksistę, nihilistę, jawnego czy tajnego antymarksistę, technokratę w służbie gaullizmu, nowego liberała etc. (...) Żaden z tych opisów nie jest ważny sam w sobie; z drugiej jednak strony, wzięte razem, jednak coś oznaczają. I muszę przyznać, że raczej podoba mi się to, co one znaczą” (*Polémique, politique et problématisation*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 593) – i gdyby żył, przypuszczalnie z równą siłą broniłby się przeciwko lokowaniu go w ramach myśli ponowoczesnej. Ale to tylko uwaga marginesowa.

o tym jak ważna jest motywacja moralna stojąca za estetyką egzystencji świadczy i takie stwierdzenie: „Przechodząc od starożytności do chrześcijaństwa, przechodzimy od moralności, która była zasadniczo poszukiwaniem etyki osobistej, do moralności jako posłuszeństwa systemowi reguł. I jeśli zainteresowałem się starożytnością, to stało się tak dlatego, że idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł właśnie teraz zanika, już zniknęła. I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie, którym jest estetyka egzystencji”¹⁰⁸.

Filozofia i wolność

Niepewność co do słów „estetyka” – zamienianego czasem za Nietzschem na „stylizację” – i „estetyzm” ujawnia się u Foucaulta wielokrotnie: estetyzm ma szerokie znaczenie „zmieniania siebie”¹⁰⁹; z kolei „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy” ma być bliskie „doświadczeniu estetycznemu”. „Dlaczego malarz miałby pracować – pyta Foucault – gdyby nie przekształcało go własne malarstwo?”, powiada Foucault w jednym z kanadyjskich wywiadów¹¹⁰. To specyficzny estetyzm, za którym stoi wezwanie: „Ludzie muszą budować swoją własną etykę, biorąc za punkt wyjścia analizę historyczną, analizę socjologiczną itd, którą można im przedstawić”¹¹¹.

I po raz kolejny pojawia się motyw „dawania przykładu”, bo przecież to Foucault jest tym historykiem czy tym socjologiem, który pokazuje, jak można kształtować aktywne jednostki, które mogłyby autonomicznie formować swoją egzystencję. „Zabiegi koło siebie” pozwalają mu na zaprezentowanie możliwości oporu na poziomie codziennych praktyk jednostek. Jeśli za najważniejsze motywy późnego Foucaulta uznamy „władzę” i „podmiot”, to ostatecznie zaprowadzą nas one do „technik rządzenia” i „etyki jako estetyki egzystencji”. Z kolei owa etyka opiera się na koncepcji indywidualizmu wspartej na ideach szacunku i tolerancji dla stylu życia innych, a prowadzącej

¹⁰⁸ Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, op. cit., podkr. moje – M.K.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *The Minimalist Self*, w: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other Writings 1977-1984*, L.D. Kritzman (ed.), New York: Routledge, 1988, s. 14.

¹¹⁰ Ibidem, s. 14.

¹¹¹ Ibidem, s. 16, podkr. moje – M.K.

wprost do wolności jednostki. Można uznać, że nie tylko władza jest motywem obecnym w całym dziele Foucaulta – takim wątkiem niezależnym od zmieniających się okoliczności, zmian w myśleniu (bardziej uskoków niż ewolucji) jest wolność. Będziemy tu rozważać Foucaulta koncepcje wolności intelektualisty oraz, szerzej, proponowaną przez niego nie wprost etykę intelektualisty. Dopiero wtedy, gdy „estetykę” i „estetyzm” Foucaulta umieści się w szerszej perspektywie, jaką dają „wolność” i „etyka” intelektualisty, będzie można pokusić się o sformułowanie prowizorycznych wniosków, jakie płyną dla pytań o miejsce filozofa/myśliciela/intelektualisty we współczesnym społeczeństwie. Pisaliśmy gdzie indziej¹¹² o tym, jak nieskończona i niedomknięta propozycja zastąpienia intelektualistów „ogólnych” intelektualistami „szczegółowymi” wykraczała poza cały krąg problemowy, jaki rysował się we Francji od czasów Sartre’a i Barthesa, a nawet – jak staraliśmy się pokazać – od czasów Flauberta z jednej, a Zoli z drugiej strony. Jednak propozycja Foucaulta nie została w ostatnim projekcie – „historii seksualności” – podjęta; pominięta została również w tekstach satelickich z ostatnich lat i wywiadach udzielanych w tamtym okresie.

Rzecz jasna, Foucault nadal nie akceptował miejsca i roli, jaką przyznawano od czasów „sprawy Dreyfusa” intelektualistom ogólnemu jako rzecznikowi uniwersalności – jako sumieniu/świadomości społeczeństwa; natomiast, jak się zdaje, zaczął wycofywać się on z idei, iż, jak powiedział w tekście *Prawda i władza*, „próg pisania (*écriture*) jako sakralizujące znamię intelektualisty zniknął”¹¹³. Przykład dawany przez Foucaulta – jego *exemplum* dane potomnym – był przykładem zdecydowanie piszącym, bo przecież Foucault był wyraźnie pisarzem, a nie uczonym czy ekspertem. Oczywiście nie piszącym z punktu widzenia uniwersalności, ale jednak piszącym przede wszystkim. W żaden sposób późny Foucault nie pasuje do opisów, jakimi obdarzał on *intellectuels spécifiques*. Przesunięcie to niezwykle interesujące, bowiem zarazem wskazuje na wagę pisania i wagę książek – od starożytnych notatników (*hupomnemata*), które stanowiły istotny moment „sztuki życia”, będąc materialnym zapisem rzeczy czytanych, słyszanych czy myślanych po to, aby można było dalej nad nimi medytować, aż po teraźniejszość. Już w rozmowach z Duccio Trombadorim pod koniec 1978 roku Foucault powiada, że

¹¹² Zob. Marek Kwiek: „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, albo o filozofii i polityce we współczesnej myśli francuskiej (Sartre – Barthes – Foucault), w: A. Jamrozikowa (red.) *Rewizje – kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, Poznań: Humaniora, 1996, s. 51-74.

¹¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton: Harvester Press, 1980, s. 127.

jest eksperymentatorem, a nie teoretykiem, a książki, które pisze, są dla niego jak najpełniejszymi doświadczeniami, z których ma zamiar wyjść zmienionym jako człowiek i jako pisarz. A doświadczenie to właśnie *quelque chose dont on sort soi-même transformé*¹¹⁴. Książka przekształca – „przekształca mnie i przekształca to, co myślę”, dopowiada. Stąd bierze się wspomniane już gdzie indziej rozróżnienie na książki-eksploracje i książki o metodzie (*livres d'exploration* i *livres de méthode*), czy też książki-doświadczenia i książki-prawdy (*livres-expériences* i *livres-vérités*). Najcenniejsze są dla Foucaulta oczywiście te pierwsze z podanych przeciwstawień, bowiem biorą się one z bezpośredniego, osobistego doświadczenia i są zaproszeniami dla innych, aby spróbowali podobnych doświadczeń. Jeśli Foucault mówi o *invitations* dla innych, to chciałbym odczytywać tę propozycję jako pozostającą w ramach motywu „dawania przykładu” (i właśnie dlatego *Słowa i rzeczy* to wedle niego książka „marginalna”, „ćwiczenie formalne”, bowiem pozostaje w rejestrze tych drugich, książek-prawd, książek-dowodów¹¹⁵). Pisanie jest w takiej mierze daniem przykładu, w jakiej nie korzysta z tradycyjnej, przypisywanej mu – zwłaszcza we Francji – aury uniwersalności, tego wspomnianego przed chwilą „sakralizującego znamienia”. Zarazem jednak przykładem nie jest ani uczony, ani ekspert (na sposób Darwina czy Oppenheimera, przywoływanych niegdyś przez Foucaulta) – tylko ten, kto w pisaniu widzi możliwość transformacji siebie i (potencjalnie) innych, na zasadzie posyłanego czytającym zaproszenia. Pisanie u późnego Foucaulta okazuje się uprzywilejowanym zabiegiem koło siebie, wręcz centralnym punktem tego, co w trzecim tomie *Historii seksualności* nazwał on „Kulturą Siebie”. Pisanie tworzy istotny etap w procesie, do którego prowadzi asceza: pozwala na przekształcanie prawdy w ethos, przekształcanie akceptowanych dyskursów (uznawanych za prawdziwe) w racjonalne zasady działania¹¹⁶.

Ostatnie prace Foucaulta – i udzielane na początku lat osiemdziesiątych wywiady – przynoszą nową propozycję miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie. Z jednej strony jest to rola Sokratejska, z drugiej Kantowska – tak jak ich obydwu widzi Foucault. Sokrates w jego ujęciu uważa przekonywanie mieszkańców *polis*, aby troszczyli się o swoją cnotę i swoje dusze za misję, za swoje bezinteresowne zadanie. „Sokrates – powiada w *Hermeneutyce podmiotu* – to czło-

¹¹⁴ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, w: *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., s. 42.

¹¹⁵ Ibidem, s. 67.

¹¹⁶ Zob. Michel Foucault, *L'écriture de soi*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 418.

wiek, który troszczy się o to, aby jego współobywatele zajęli się, troską o siebie: ludzie troszczą się o swoje bogactwa, sławę, zaszczyty – a pomijają duszę¹¹⁷. Filozofia od strony krytycznej to właśnie walka ze zjawiskami dominacji, która wywodzić się ma wprost od imperatywu Sokratejskiego „troszcz się o siebie, tzn. ugruntowuj się w wolności poprzez opanowanie siebie”¹¹⁸ – i zarazem z imperatywu Kantowskiego – dochodzi do pełnoletności, osiągaj *Mündigkeit*, można dodać. Jeden z najważniejszych fragmentów u Foucaulta w moich obecnych rozważaniach prowadzi „etykę intelektualisty” dzisiaj wprost do Kanta z *Co to jest Oświecenie?*; przywołuję go tutaj *in extenso*, bowiem z wielu względów, o których za chwilę, jest on kluczowy. Posłuchajmy zatem fragmentu wywiadu z Gérardem Raullet'em zatytułowanego *Structuralisme et poststructuralisme* z 1983: „Dotykamy tutaj, jak sądzę, jednej z form – a może powinniśmy powiedzieć jednego z najbardziej szkodliwych nawyków w myśli współczesnej, czy może lepiej w myśli nowoczesnej; w każdym razie w myśli pohegłowskiej: analizy terażniejszości jako dokładnie, w historii, terażniejszości zerwania, szczytu, spełnienia czy powracającego świtu. Ta powaga, z jaką wszyscy, którzy angażują się w filozoficzny dyskurs, snują refleksje o swoim własnym czasie wydaje mi się piętnem (...)”. Wynikają z tego bardzo ważne konsekwencje dla myślenia filozoficznego: „Uważam – mówi Foucault – że powinniśmy mieć na tyle skromności, aby powiedzieć sobie, że, z jednej strony, czas, w którym żyjemy, nie jest jedynym czy fundamentalnym czy wybuchowym punktem w historii, w którym wszystko się kończy i zaczyna od nowa. Musimy jednak również mieć na tyle skromności, aby powiedzieć sobie zarazem, że – nawet bez tej powagi – czas, w którym żyjemy jest bardzo interesujący, trzeba go analizować i łamać, i że dobrze byśmy zrobili, gdybyśmy zapytali siebie „Jaka jest terażniejszość?””. A stąd z kolei biegnie już prosta droga do takiego Kanta, jak go odczytuje Foucault: „Zastanawiam się, czy jednej z wielkich ról myśli filozoficznej od czasów Kantowskiego *Was ist Aufklärung?* nie można by scharakte-

¹¹⁷ Przypominając tu *Obronę Sokratesa* w polskim tłumaczeniu Władysława Witwickiego, która inaczej ustawia akcenty: „(...) ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?”, i nieco dalej: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1988, s. 266, s. 267 (29e i 30b).

¹¹⁸ Michel Foucault, *L'éthique du souci...*, op. cit., s. 729.

ryzować powiadając, że zadaniem filozofii jest mówienie, jaka jest terażniejszość i „my” w terażniejszości”¹¹⁹.

Takie przedstawienie zadania filozofii jest szeroko rozwijane przez Foucaulta w licznych tekstach rozproszonych i w szeroko udzielanych wywiadach. Przekonanie, że „nasza terażniejszość” to nie moment całkowitego zatracenia, przepaści w ciemności – ale i nie moment triumfalnego brzasku (nowego) dnia: oto mocna odpowiedź Foucaulta na pokusy, jakie przed intelektualistą stawiał dwudziesty wiek, by przypomnieć tylko szerzej przywoływane gdzie indziej filozoficzno-polityczne perypetie (o różnym natężeniu, różnym stopniu zaangażowania i różnej akceptacji) filozofii niemieckiej, od Fichtego z *Mów do narodu niemieckiego*, przez Hegla z niektórych fragmentów *Fenomenologii ducha*, Nietzschego z *Ecce homo* aż po Heideggera z czasów *Mowy rektorskiej*. Foucault nigdzie nie podaje tak daleko idącej interpretacji wyboru (Kantowskiego) modelu szczegółowego badania terażniejszości, ale motywacja rozsądnego, umiarkowanego, refleksyjnego udziału w „robieniu Historii” (jak pisze Cioran w *Historii i utopii*) jest tu wyraźna. Badanie terażniejszości jest fundamentalnym zadaniem filozofa, ale i stanowi dla niego największe wyzwanie: zawsze przecież, tak jak analizowani przeze mnie gdzie indziej¹²⁰ Heidegger, de Man, czy Bataille i Kojève, może on dojść do zgubnego wniosku, że rewolucyjne zmiany świata mogą nastąpić właśnie teraz, że oto wazą się jego losy, że – przywołując Nietzschego – dzieje ludzkości „pękają na dwie części”... Foucault jest bodaj najbardziej konsekwentnym przeciwnikiem politycznego zaangażowania intelektualistów – w teorii, bowiem w swojej praktyce był bojownikiem wielu spraw, był *un vrai samurai*, jak o nim napisał Pierre Kouchner.

Cóż ma więc robić (w teorii) nie angażujący się filozof? Przede wszystkim „zadaniem intelektualisty nie jest mówienie innym, co mają robić”, bo przecież „praca intelektualisty nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się w toku analiz, podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszanie potocznych mniemań, odnawianie kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (...)”

¹¹⁹ Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 448, podkr. moje – M.K.

¹²⁰ Zob. Marek Kwiek, *Filozofia – polityka – zmienianie świata (francuski heglizm: między pracą tekstualną a propagandą polityczną)*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia i polityka*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1998 oraz Bataille – między Heglem a Nietzschem?, w: *Opcje*, Katowice, 1997.

– uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się w roli obywatela)”¹²¹. Dokładnie takiej roli był wierny Foucault w *Historii seksualności*, dokładnie z takiego punktu widzenia dałoby się przebadać ten ostatni, niedokończony projekt. Filozofia to wedle niego również ruch, dzięki któremu człowiek odrywa się od tego, co przyjmowane jest za prawdziwe – „i poszukuje innych reguł”, w których chodzi o „inne rozmieszczanie i transformowanie ram myślenia, zmienianie przyjętych wartości”. Filozofia to również praca prowadzona po to, aby „myśleć inaczej, robić coś innego, stać się kimś innym niż się jest”¹²². Najważniejsze pytanie dla filozofa to „pytanie o dzisiaj”, *la question d'aujourd'hui*, bo przecież „zamyśl genealogii oznacza, że prowadzę analizy biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię”¹²³. Modelami, które wciąż prześladowają piszących i mówiących, są greccy mędrcy, żydowscy prorocy, rzymscy prawodawcy, natomiast Foucault marzy o takim intelektualistcie, który „niszczy oczywistości i ogólności, który w inercjach i przeszkodach terażniejszości lokuje i zaznacza słabe punkty, otwarcia, linie sił, który jest nieustannie w ruchu, nie wie dokładnie, gdzie będzie ani nie wie, co będzie myślał jutro, bo zbyt troszczy się o terażniejszość”¹²⁴.

Intelektualista ma za zadanie prezentowanie „instrumentów i narzędzi, które uważa się za użyteczne” – a zerwać musi z rolą proroka w stosunku do tego, co „musi być”¹²⁵. Foucaulta ujęcie Kanta pokazuje, że nie uważa on, aby istniała jedna, ogólna historia filozofii Zachodu, że pozostającą w jej ramach tradycję można kreślić innymi kreskami, być może zgodnie z wyrażaną jeszcze w latach siedemdziesiątych opinią o Nietzschem: „Jeśli o mnie chodzi, to wolę używać pisarzy, których lubię (...), deformować ich myśl, sprawiać, aby stękała i protestowała”¹²⁶. Zadaniem filozofa – chyba najpełniej zrealizowanym w rozważaniach o starożytności greckiej i rzymskiej – byłoby również rekontekstualizowanie dawnej filozofii tak, aby służyła bieżącym potrzebom, które nazwał Foucault kiedyś „tworzeniem historii terażniejszości”¹²⁷.

¹²¹ Michel Foucault, *Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michелеm Foucault)*, tłum. K. Zabicka, „Colloquia Communia” nr 1-3 (36-38), 1988, s. 152.

¹²² Michel Foucault, *Le philosophe masqué*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 110.

¹²³ Michel Foucault, odpowiednio, *Entretien avec Michel Foucault*, w: Bernard Henri-Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris: Grasset, 1991, s. 382 i *Troska o prawdę*, op. cit., s. 151.

¹²⁴ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., s. 382.

¹²⁵ Michel Foucault, *Enfernement, psychiatrie, prison*, w: *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., s. 348.

¹²⁶ Michel Foucault, *Prison Talks*, w: *Power / Knowledge*, op. cit., s. 53-54.

¹²⁷ Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 38.

Foucaulta „etyka” zdecydowanie odrzuca rewolucję – stawiając na bunt wobec dominacji. Wydaje się, że nie bez racji John Rajchman nazywa go *the philosopher of freedom in a post-revolutionary time* – filozofem wolności w epoce porewolucyjnej¹²⁸. Pytanie o wolność jest stałym motywem jego dzieła, zwłaszcza pytanie o taką wolność, która nie jest, bo nie może być, wyzwoleniem, kresem dominacji, lecz raczej buntem w ramach jej praktyk. Pytanie o wolność w ogóle zamienia się pod jego piórem w pytanie o wolność pisanego, myślenia, działania i życia, a odpowiedzią na nie staje się etos permanentnego kwestionowania tego, co zastane, w nadziei „modyfikowania tego, co się myśli, a nawet kim się jest”¹²⁹. Wolność nie ma kresu, wymaga wciąż nowych sposobów myślenia i działania, wciąż nowych sposobów konstituowania siebie jako podmiotów moralnych, promowania „nowych form podmiotowości poprzez odrzucenie tego rodzaju indywidualności, która jest nam narzucana od wielu stuleci”¹³⁰, praktycznej krytyki, przyjmującej formę „możliwej transgresji”¹³¹. Wolność jest celem jego etyki, powie inny komentator¹³². Wreszcie „wolność jest praktyką” – *la liberté est une pratique* – powie sam Foucault w rozmowie z Rabinowem; z tego względu nie może istnieć projekt, który zapewni ją ludziom automatycznie – „wolność ludzi nigdy nie jest zapewniona przez instytucje i prawa, które w zamierzeniu mają ją gwarantować (...), wolność’ jest czymś, co trzeba ćwiczyć”¹³³. Gwarancją wolności, paradoksalnie, może być tylko praktykowanie wolności, bowiem wolność pozostaje zawsze „do zrobienia”, „do praktykowania”, a nigdy nie jest dana raz i na zawsze (choćby na drodze „wyzwolenia”, które mogą przynieść rewolucje).

W tym miejscu po raz kolejny spotykają się Foucaulta rozważania o wolności i etyce intelektualisty: praktyka wolności jest problemem moralnym (jak człowiek ma praktykować wolność?). W wywiadzie zatytułowanym *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności* z 1984 roku na pytanie, czy wolność musi być praktykowana etycznie, Foucault odpowiada: „Tak, bo przecież czym jest moralność jeśli nie

¹²⁸ John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1985, s. 50.

¹²⁹ Michel Foucault, *Troska o prawdę*, op. cit., s. 147.

¹³⁰ Michel Foucault, *Afterword* do książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, op. cit., s. 216.

¹³¹ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire”, op. cit., s. 70.

¹³² Zob. James Bernauer, *Beyond Life and Death*, w: Michel Foucault, *Philosopher*, New York: Routledge, 1992, s. 271.

¹³³ Michel Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, op. cit., s. 275-276.

praktyką wolności, przemyślaną praktyką wolności?”¹³⁴ Stąd wolność ma być ontologicznym warunkiem etyki, ale etyka jest przemyślaną formą, jaką przyjmuje wolność. Nowe pojęcie wolności – wolność jako nieustanna praktyka – zmienia zarazem rolę przyznawaną filozofowi (czy szerzej jeszcze: intelektualistcie). W tej nowej roli filozof nie poszukuje – za Sartre’em i jego „autentycznością” – doświadczenia, na którym mógłby oprzeć swoje wybory, projekty, życie czy dzieła sztuki, ale stara się wciąż kwestionować to, kim jest i to, co myśli. Stara się zarazem „uciec od samego siebie”, „zatracić się”¹³⁵, zupełnie tak jak w fascynującym wybuchu osobistego tonu w *Archeologii wiedzy* (przecież książki z rodzaju bezosobowych „książek o metodzie”, „książek-prawd”): „Niejeden – jak ja zapewne – pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać”¹³⁶. Ucieczka przed samym sobą, ciągłe transformacje w sposobie myślenia, ciągłe poszukiwania nowych doświadczeń – a były nimi przecież i książki – to ethos intelektualisty. Foucault to „człowiek w ruchu”, pisał Maurice Blanchot. Ruchu, któremu za cel przyświecało nowe pojęcie wolności intelektualisty.

I gdyby zakreslić teraz duże koło i powrócić do projektu „historii seksualności” i „estetyki egzystencji”, to można by w świetle powyższych rozważań uznać go za kolejną, tym razem ostatnią próbę „myślenia inaczej, niż się myśli, i postrzegania inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”... Z perspektywy późnego Foucaulta całe jego dzieło nabiera innego wyrazu – jakiejś konsekwencji w niekonsekwencji, stałości w niestałości, trwania przy swoim w obliczu ciągłych poszukiwań. Trajektoria Foucaulta jest niepowtarzalna, jego zerwania, kolejne projekty, kolejne wolty i transformacje można jedynie z mniejszym czy większym trudem odtwarzać i analizować. Pozostaje jednak również pewien zupełnie osobisty ethos, zupełnie osobisty sposób na życie intelektualisty (już nie tylko *modus vivendi*, ale i *modus scribendi*), jednostkowy przykład, jak zmagać się z samym sobą po to, aby być kimś innym niż się jest. Kiedy Paul Veyne pisze jako o zadaniu: „dać żyjącym exempla”, to uchwytuje niezwykle istotny motyw specyficznej Foucaulta pedagogii. Bo przecież to nie pisać mielibyśmy tak, jak on, ani nie podążać

¹³⁴ Michel Foucault, *L'éthique du souci...*, op. cit., s. 711.

¹³⁵ Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, op. cit., s. 148.

¹³⁶ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977, s. 43, podkr. moje – M.K.

śladami jego analiz – o ile prostsze byłoby to zadanie od przyjęcia jego ethosu, jego filozoficznego sposobu życia: praktykowanej i poddawanej nieustannej refleksji wolności, indywidualnego nacisku na możliwość i powinność egzystencjalnego wyboru, nie kończącej się troski o siebie po to, aby troszczyć się o innych (po to, aby inni troszczyli się o siebie), etyki jako ascetyki. Kiedy przywołuje się późnego Foucaulta jako przykład myśliciela apolitycznego, kwietystycznego, estetyzującego takie kwestie jak polityka, moralność czy społeczna sprawiedliwość – w sumie jako przykład nihilisty i amoralisty, to warto mieć w pamięci odpowiedź, jaką dał on takim oskarżeniom już na początku swojej filozoficznej drogi, bo w *Słowach i rzeczach*:

Niech sobie gadają ci, którzy nalegają, aby myśl wyszła z samotni i sformułowała swój wybór; niech sobie działają ci, którzy chcą, choć zabrakło obietnic i nie ma już cnót, ustanowić moralność. W myśli współczesnej nie istnieje moralność możliwa, ponieważ na początku XIX wieku myśl sama „wyszła” we własny byt, przestała być teorią: kiedy myśli – obraża i jedna, zbliża i oddala, rozpuszcza, przerywa, wiąże i rozwiązuje, nie może powstrzymać się od ujarzmiania i wyzwalań. *M y ś l e n i e* – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem – niebezpiecznym aktem. Sade, Nietzsche, Artaud i Bataille doświadczyli tego w imieniu tych, którzy woleliby nie wiedzieć – choć przecież wiedzieli o tym Hegel, Marks i Freud. Czy należy sądzić, że nie wiedzą o tym ci, którzy w swojej głębokiej głupocie twierdzą, że nie istnieje filozofia bez politycznego wyboru, że każde myślenie jest „postępowe” lub „reakcyjne”? Ich tępota polega na przekonaniu, iż każda myśl wyraża ideologię klasową¹³⁷.

A zatem myślenie – działaniem. Myślenie – niebezpiecznym aktem. Teoria już w chwili narodzin – praktyką. I może wcale nie wymaga ona odpowiedzi na wszystkie aktualne pytania, na wszystkie bieżące wątpliwości, chociaż jej domeną jest właśnie teraźniejszość. Jak złączyć Sokratesa z Kantem, Baudelaire’em i Nietzschem? Jak wymyślić taki ethos – taki filozoficzny sposób życia – który z każdego brałby potrzebną część, bo z kolei w przeciwnym razie piszący i myślący znajdują się „poza tradycją”¹³⁸, poza kwestiami „tradycyjnie” uznawanymi za filozoficzne? Foucault daje nam indywidualną odpowiedź, którą tylko w ogólnych zarysach możemy powtórzyć, tak jak nie możemy powtórzyć autokreacji Nietzschego poprzez jego dzieła, bo są one jego właśnie, a nie kogoś innego. A przecież przykład pozostaje, i pozostaje ogólna rama, do której przykład przystaje. Nie ma niezgodności między życiem i dziełem, praktykowaniem wolności i pisanem o wolności, teorią i praktyką; zacierają się granice, i to tym

¹³⁷ Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany: *Człowiek i jego sobowtór*, op. cit., s. 220, podkr. moje – M.K.

¹³⁸ Tak jak piszący powieść znajdzie się poza „tradycją powieści”, jak napisze Milan Kundera w *Sztuce powieści*, a rozwinięte w *Zdradzonych testamentach*.

bardziej, im bardziej zgodzimy się z opinią Foucaulta, gdy stwierdził: całe życie „pisałem tylko fikcje”. Gdyby całe życie „pisał tylko prawdę”, nie mógłby być exemplum dla potomnych, bo przecież chodziło o to, że ja – to rzecz do zrobienia poprzez pracę nad sobą, że ja – to nowa strategiczna możliwość, że ja – „podtrzymuje moralność, której nie wspiera już ani tradycja, ani rozum” (Paul Veyne). Skoro natury człowieka nie można odkryć, to może człowieka trzeba wciąż i od nowa stwarzać? Foucault stworzył siebie i pokazał możliwość istnienia etyki stwarzania siebie, dał siebie jako przykład i dostarczył potrzebne narzędzia. Czy łatwo z obydwu darów skorzystać? To zależy od tego, w jakim punkcie dziejów się znajdujemy (i nie ma chyba myśliciela, który dzisiaj w sposób bardziej otwarty niż Zygmunt Bauman prezentowałby konsekwencje, do jakich przywiodła nas myśl Michela Foucaulta, ten Bauman, który prowadzi nas na grzędzawiska „moralności bez etyki” czy „etyki ponowoczesnej”). Foucault, jak się zdaje, nie miał jeszcze pełnej świadomości możliwego przewrotu w etyce, takiej świadomości, jaka sto lat wcześniej zaświtała Nietzschemu. Do nas, dzisiaj, ta świadomość zaczyna po trochu docierać. Stajemy, bezradni, uzbrojeni w wolność wyboru, obarczeni przygniatającą odpowiedzialnością, w obliczu chaosu... ale to już inna historia.

Anna Jamroziakowa

Obraz i tekst. Głód rzeczywistości a czuła imaginatywność

Dla entuzjastów *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, *Słów i rzeczy*, *Historii seksualności* – filozofów, historyków, badaczy rzeczywistości kulturowej o wyraźnie metodologicznej autoidentyfikacji i metazaciekawieniu, w obszarze jaki poddawany jest – nawet źródłowym – studiom poznawczym, mała książeczka Michela Foucaulta *To nie jest fajka* musi budzić innego rodzaju zainteresowanie.

Napisana i opublikowana w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ukazała się pod koniec 1996 roku, w znakomitym tłumaczeniu Tadeusza Komendanta, który zaznacza, w jednym z przypisów, że kategorię „*simulacrum*” decyduje się łączyć z „przypominaniem” (choć można by, odwołując się do J. Baudrillarda czy P. Klossowskiego, posługiwać się terminem „pozorowanie”) i że nie była ona obecna w pierwszym wydaniu książki. Bo też cóż to za dziwna książeczka: mały tomik o formacie tomików poetyckich, ze zwracającą uwagę elegancją okładki, do której przytwierdzony został – nie zaś nadrukowany nań – obrazek, jakiego jasne tło, w kolorze ecru, nie pała przecież jasnością bieli i nie wydobywa zasady kontrastu między granatową, delikatnie stłumioną „rypsową” fakturą jej barwy a miejscem obrazka.

Ta mała książeczka w całej swej zawartości jest bardzo konkretna, zawiera także – poza obrazem fajki – osiem jej rysunków Rene Magritte’a, uszczegółowionych inskrypcjami, ujętych w ramy, np. tablicy szkolnej, mniej lub bardziej uproszczone ramki czy bordiury oraz barwną reprodukcję, w formie luźnej wklejki „Puszka zupy konserwowej Campbella” – Andy Warhola. Foucault zamknął książkę dwoma, kierowanymi doń, listami Magritte’a z 1966 roku. Ale w tej konkretności – szczegółowym udokumentowaniu, skupiającym na obrazowych źródłach – mówi Foucault o czymś, co warte jest podjęcia także z szerokiej perspektywy. Problem, jaki został tu ukazany wprost i tak konkretnie, ma wymiar ogólnokulturowy, a nawet ogół-

Magritte i Foucault (choć nie wprost) zdają się mówić: nie ma tak zintensyfikowanego świata. Jest dwoistość ujęć – redundancja, jaką przesycony jest kaligram, właśnie wydobywa odmienne wymiary, w jakich zaistnieć może świat obrazowy i – mimo tak utrwalonej w naszej kulturze, dyskursywnej i przedstawieniowej nowożytnej episteme – świat werbalny. Wbrew nadziejom na tak optymistyczny, skoro dany nam ku poznaniu, świat „*language animals*”, tekst rozparty wedle swych wewnętrznych praw stwierdza własną niezależność wobec tego, co nazywa⁵. To doprawdy wielkie złudzenie humanistyki brać dwuznaczną rzeczywistość za rzeczywistość „samą w sobie”, gdzie nie sięgają (jak przywykliśmy się ludzi) bezpośrednie i wzajemne związki ani malowanego, ani też rysowanego obrazu fajki i tekstu, który istnienie tej fajki werbalizuje. Tego, czego dostrzeżenie i w czym pokładane nadzieje umożliwia nam zobiektywizowana kulturowo episteme, a z drugiej strony to, czego nie jesteśmy świadomi – oczywisty brak wspólnej przestrzeni słów i obrazów. Magritte swoim obrazem fajki i tekstem „to nie jest fajka” wywołuje szok: nie ma naszego świata jako całości ukształtowanej między słowami i obrazami i właściwymi im relacjami desygnowania, nazywania, deskrypcji, klasyfikacji... „Wspólna przestrzeń” – powiada Foucault – już nie istnieje, nie ma też odtąd miejsca, gdzie mogłyby wchodzić we wzajemne związki, gdzie słowa nabierałyby cielesnego formatu, obrazy zaś wchodziłyby w obszar leksyki⁶. Ale przecież nie sposób nie powiedzieć, że gna nas – i twórców, i badaczy – głód rzeczywistości, tymczasem stajemy wobec jej braku, przez prowokującą definitywną likwidację „*loci communis*” pisma i obrazu.

I cóż z tego, że Magritte w bardziej rozbudowanym ikonograficznie rysunku, gdzie fajka narysowana na szkolnej tablicy, wspartej na trójkącie, stara się odbudować dyskursywną kontynuację obrazu, skoro taka edukacyjna praktyka nie ma mocy integrowania i w końcu – o czym Foucault mówi wprost – „rysunek fajki i tekst, który miał ją nazywać” nie znajdują miejsca dla siebie, gdzie – „z najwyższą czułością – (mogłyby – przyp. A. J.) znów wnikać w siebie, skoro już raz, w kaligrafie, to wypróbowały”⁷. A nasza czułość, nasze przeczucie – czym je nappełnić? Czym wypełnić rozdarte na dwoje miejsce, gdzieś się w czasach nowożytnych tak, we wspólnocie przedstawienia wizualnego i znaku werbalnego, lokowali?

W historii sztuki nowożytnej utrwaliły się dwa ujęcia artystyczne, wraz z doktrynalną wykładnią i estetycznym uzasadnieniem. Po

⁵ Ibidem, s. 21.

⁶ Ibidem, s. 25.

⁷ Ibidem, s. 28.

pierwsze: to, co werbalne i przedstawiane wizualnie, związane jest z jakimś układem hierarchii, który podporządkowuje dyskursowi określony kształt albo też dyskurs kształtom. Ten rozdział między przedstawianiem plastycznym a referencją lingwistyczną postawił jako artystyczny problem, zarazem kwestionując go i zrywając z nim, Paul Klee: w usytuowaniu (w przestrzeni obrazu) jednocześnie układu kształtów i ciągu znaków. Budowane formy obrazowe są zarazem rozpoznawalnymi kształtami i elementami pisma, stanowiącymi immanentną całość – zindywidualizowaną realizację artyzmu Kleea. Druga propozycja, utrwalona w nowożytnym malarstwie, odwołuje się do równoważności między faktem podobieństwa dwóch rzeczy i zwerbalizowanym przekonaniem, że istnieje między nimi związek przedstawieniowy. Chodzi tu o – wydawało się – nieprzekraczalny związek podobieństwa i stwierdzania, jaki zakwestionował – zrywając z tą zasadą artykulacji – Wasilij Kandinsky: zacierając zarazem podobieństwo i związek przedstawieniowy, wydobywając autonomizację przedstawianych rzeczy na płaszczyźnie obrazu i autonomiczność malarskiej materii, albo i moc gestu artystycznego, którym anuluje utrwaloną, w naszej kulturze od czasów iluzjonizmu, równoważność podobieństwa i stwierdzania.

Może się wydawać, że Magritte – prowokator, zafascynowany zasadą podobieństwa obecną w nowożytnej konwencji przedstawiania, podejmuje wszelkie możliwe, związane z tym, artystyczne studia i – w gruncie rzeczy – jak najdalszy jest od wyborów Kleea i Kandinskiego⁸. Mamy tu do czynienia z werbalnym zaprzeczeniem jawnej naoczności wizerunku, który ponadto jest zawsze – dla odbiorcy – nie tyle sugerowany, ile bardzo sugestywny. Na czym zasadzają się – chciałoby się zapytać – relacje między obrazem a jego tytułem, uwiadaczniające się w zupełnej obcości grafizmu i plastyki w pracach Magritte'a? Foucault proponuje złożoną interpretację, ja zaś powie-

⁸ O wadze tych wyborów przekonani są historycy sztuki. Interesująco mówi o tym Ewa Chojecka, koncentrując się na ukazaniu czterech typów modelowych relacji sztuki i natury. Jednym z modelowych ujęć jest obiektywizacja totalnego przewartościowania obrazu natury w sztuce awangardowej, którą Chojecka ukazuje w szerszej perspektywie, lecz przybliżając odwołuje się właśnie do Kleea i Kandinskiego. „W dziele zanegowania tradycyjnego obrazu natury naczelną rolę odegrali ci wszyscy, z Baudelairem i Kandinskim na czele, którzy przyrodę określają jako zbiór luźnych elementów, przyrównywalnych do wokabularza jako tworzywa dla nowego języka form i kolorów, służących tworzeniu – jak mawiał Theo van Doesburg – struktur nowej sztuki konkretnej, rozumiejąc przy tym konkret jako linię, kolor i płaszczyznę. Znamiennie, że Paul Klee zamiast pojęcia ‚Kunst’ wołał termin ‚Gestaltung’, kładąc akcent na jego sensie kreatywnym”. Ewa Chojecka, *Słowo wstępne*, w: *Sztuka a natura. Materiały XXXVIII Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Muzeum Śląskie Katowice 1991*, s. 11.

działabym, że radykalny punkt widzenia Magritte'a niejako podmi-nowany jest metarefleksyjną autonarracją, jaką dałoby się wyrazić w zdaniu: zerwijmy z automatyzmem myślowym! W jego twórczości znaleźć by można niemało przykładów „substytucji i substancjalnych asymilacji”, jak zauważa Foucault; istotne też wydaje się to, że łącząc przestrzenne figury i znaki Magritte jest jak najdalszy od budowania z nich nowej, integralnej artystycznej płaszczyzny, ponieważ słowa nie zastępują przedmiotów, lecz stanowią tylko napisy na plamach i kształtach. O ile „Klee tkął nową przestrzeń, aby umieszczać w niej swoje znaki plastyczne”, pisze Foucault, to Magritte wykorzystuje tradycyjną przestrzeń przedstawiania, choć – w istocie – zaledwie jej powierzchnię – jakby płaszczyznę kamienia litograficznego, która staje się nośnikiem figur i słów – pod spodem nie ma nic. To płyta nagrobna: zagłębienia rysujące kształty i oznaczające litery łączy odtąd ze sobą pustka, nie istniejące miejsce skryte pod solidnym marmurem”⁹. Ale dodaje dalej, że zdarza się też i tak, że ta nieobecność sięga również powierzchni.

Strategia Magritte'a wydaje się być złożona, jest on bowiem jak najdalszy od radykalnych rozstrzygnięć – konsekwentnego opowiedzenia się własną twórczością za wyborem jakiegoś stanowiska wobec równoważności podobieństwa i stwierdzania. Foucault konstatuje, że Magritte kroczy drogą dysocjacji – wygrywając jedno przeciw drugiemu, buduje relację malarską kwestionując zarazem to, co dyskursywne. Związek podobieństwa i stwierdzania w malarstwie realistycznym odnosi więc nie do stwierdzania, lecz do przypominania, a nawet – można by powiedzieć – czynienia pewnych sugestii. To nie jest iluzja, lecz odsłanianie tego, co iluzjonizm, jako złudzenie i jako pozór, funduje. Stąd też tak ważne, w sposobie przedstawiania u Magritte'a, jest oddzielenie podobieństwa i przypominania.

Relacja podobieństwa wynika z elementu wyjściowego – wzorca podobieństwa, a stąd konieczność rozdzielczo-nakazowego dysponowania związkami i bliskościami, zgodnie z tym wzorcem. Przypominania natomiast – powiada Foucault – „rozwijają się seriami bez początku i bez końca, a można przemierzać je w jedną i w drugą stronę, bo serie te nie podlegają żadnej hierarchii, ale szerzą się poprzez coraz drobniejsze różnice. Podobieństwo służy przedstawieniu, które nad nim panuje; przypominanie służy powtórzeniu, które przez nie przebiega (...) przypominanie włącza w obieg *simulacrum* – niesprecyzowaną i odwracalną relację analogii”¹⁰. Tak więc to, co

⁹ M. Foucault, *To nie jest fajka*, op. cit., s. 42.

¹⁰ Ibidem, s. 46-47.

niejasne i niepewne, coś zaledwie sugeruje i zbliżając, przez wielość i niepełność skojarzeń i sugestii może poruszać się w różnych kierunkach, ale zawsze po powierzchni. Nie ma tu zewnętrznych referencji do wzorca podobieństwa i nie ma podstaw weryfikacji tego, co podobne – „*simulacrum*” to wyższość przypominania. Symulaki pozostają na swobodzie i w wielkiej ruchliwości i stąd pewnie „przypominanie pozwala zobaczyć, co rozpoznawalne przedmioty i swojskie sylwetki maskują, usuwają z pola widzenia, wtrącają w niewidzialność”¹¹. Podobieństwo to w gruncie rzeczy pozór, wprowadzony przez nasze narzędzia poznawcze – właściwy myśleniu, nie zaś porządek przedustawny, jaki odnajdywalibyśmy w rzeczach. „Otwarta siatka przypomnień” to wszystkie potencjalne konteksty, jakie uruchomione zostają i także te, które w każdej chwili gotowe są, by się włączyć, ze wszystkich stron; jednak nie w rzeczywistość, której ciągle jesteśmy głodni, i kierujące ku niej podobieństwo, lecz „*simulacrum*”.

Czy nie jest więc tak, że mamy tu do czynienia z dwoma przenikającymi się światami (albo i z wieloma, tyle że teraz oswajać można w refleksji także ten „drugi”), których poznanie i do których dotarcie umożliwić mogą konteksty symulaków; tyle, że nie przypominają ile stanowią nierzeczywiste, bo mgliste materię przypomnień i nie odsyłają do tego, co przypominane, nie odsyłają do niczego, co byłoby na zewnątrz i wymagało rozpoznania, a sugerują przenikanie tekstu i rysunku. Grafizm tworzą znaki niepodobne do tego, co desygnują, ale stanowiące dyskurs, zdolny do mówienia prawdy, natomiast inny świat stanowi wizualne ukazanie rzeczywistości. Foucault powiada: „objawienie się rzeczy samej w sobie”¹². U Magritte’a tekst i wizualna rzeczywistość z determinacją objawiają: narysowana (zgodnie z wymogami iluzjonizmu) fajka nie jest fajką. Jeśli odwołać się do kilku rysunków Magritte’a, także „fajki” rysowanej na tablicy w szkolnym wnętrzu, spotykamy się z siedmioma dyskursami, podjętymi w próbach uzasadnienia związku, jaki łączy obraz fajki i dotyczący jej tekst. „Aż tyle musiało ich być, by zburzyć podobieństwa”¹³.

Uwolniwszy przypominanie z więzów, jakie stanowiłaby dlań (w przypadku podobieństwa) asercja przedstawieniowa, umożliwiono nam kontakt ze światem w wymiarze niewspółmierności przypomnień. Bardzo kuszący w tym, że inicjacja wprowadza w grę przemieszczeń, w bogactwo metamorfoz, przy zawieszeniu zasady identyczności, reguł łączenia i wyodrębniania, a także i to, że nasza twórcza aktywność (w obszarze przypominania wraz z koncentracją na obra-

¹¹ Ibidem, s. 50.

¹² Ibidem, s. 53.

¹³ Ibidem, s. 54.

zie jako strukturze autonomicznej, gdzie zarazem niczego nie stwierdzając i niczego nie przedstawiając) czyni, iż pozostajemy skupieni wobec wewnętrznego dystansu, rozziw, różnicy między tą autonomiczną strukturą a (zaledwie?) przypomnieniem (czy lepiej: sugestią) realności. Uczestniczymy w intrygującym, także przez pozbawienie go finalizacji, wyobraźniowym kontekście przypominania, gdzie oprócz analogii negującej przedstawienie poprzez zacieranie w ogóle dualizmu i dystansu, możliwa jest także analogia, która na odwrót – „uchyla się od przedstawiania lub żartuje z niego dzięki pułapkom podwojenia”¹⁴. Podążać możemy nawet za np. historią – całymi dziejami, jakby pozbawionej rzeczywistości, wspaniale ukrywającej się kobiety (*Niebezpieczne związki* Magritte’a), której nagie ciało gdzieś między ścianą a lustrem uległo elizji – nie ma nic; ani rzeczywistości wnętrza, między łowiącym odbicia zwierciadłem a nieprzejrzystą powierzchnią ściany, ani rzeczywistej – przedstawionej postaci kobiety „Na wszystkich planach ślizga się przypominanie i żadna referencja go nie zatrzyma – to translacje bez punktu wyjścia i bez podstaw”¹⁵. Lecz – trzeba dodać – jak bardzo angażująca odbiorcę – jednocześnie uczestnika rzeczywistości imaginatywnej, do której nigdy nie dotrze on wprost, posługując się np. – jak to tradycyjnie było – znakiem lingwistycznym albo elementem plastycznym, albo zależnością w związku stwierdzania i podobieństwa. Jest to przestrzeń bez planu, pozbawiona stałych punktów odniesienia, a także zasad i norm określających związki, sposoby ich sygnalizowania i dokumentacji jakie wyznaczone są przez kulturowe możliwości, wyrażone w historycznej episteme¹⁶. A zarazem uchylanie się od dyskursu stwierdzającego i zdań sprawozdawczych na rzecz mglistego przypomnienia, dziwnej gmatwaniny i złożoności ruchomych sugestii i niełatwych do sprecyzowania pragnień i oczekiwań pomiędzy przypomnieniami.

¹⁴ Ibidem, s. 56.

¹⁵ Ibidem, s. 58.

¹⁶ Można by powiedzieć, że Foucault jakby obudowuje te stwierdzenia (układy oparte nieomal na schematach, odwołujących się do podobieństwa) uzasadnieniami teoretycznymi, które znaleźć można w *Słowach i rzeczach*. „Przedstawienie straciło moc tworzenia – począwszy od siebie, we własnym rozwinięciu i przez podwajającą je grę – wiązań, zdolnych łączyć jego różne elementy (...) Przestrzeń ładu, gdzie trop w trop poruszały się przedstawienia i rzeczy, empiryczna widzialność i esencjalne reguły, która łączyła regularności natury i podobieństwa wyobraźni w kwadracie identyczności i różnic, która umieszczała empiryczne następstwo przedstawień w symultanicznej tablicy i pozwalała przemierzać krok po kroku, zgodnie z logicznym następstwem, całość elementów natury uznawanych za równoczesne – ta przestrzeń ładu będzie odtąd rozerwana”, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard Paryż 1966, s.251-252. Cyt. za: T. Komendant, *Władze dyskursu...*, op. cit., s. 123.

Pomimo to, jedno pragnienie wybija się ponad wszystko: pragnienie rzeczywistości – wspólnego miejsca, jakiegoś „*locus communis*”, swoim istnieniem pielęgnującego choćby samo oczekiwanie na tę słabość, przyoblekającą obrazy i znaki w bliskość – intymność podobieństwa. Foucault powołując się na Magrittea zdaje się przekonywać, że w istocie nie warto się w to angażować, ponieważ przypomnienie pustki – wspólnego miejsca (jakie przecież pozostało) z rozbitego kaligramu ożywi litery do – sytuowanych poza powierzchnią, poza wspólnym miejscem – nieokreślonych związków z rysunkiem. A gdzie rozpieczętę, rozplywające się i wirujące, i w unoszeniu nad nimi odsyłające do samych siebie – przypomnienia obejmą bezkres, wypełniając sobą świat. Świat niematerialny, świat subtelny. Ale czy nie osadzony na efektach doświadczenia, jakiemu poddana została rzeczywistość wspólnego miejsca – intensyfikującej ją tautologii, wraz z odkryciem, że to stanowi właśnie konwencjonalną zasadę jego bytu. A czy przypomnienie, w całej swej sugestyności, nie będzie – w końcu – odsyłać do „przekazywanego w nieskończoność wzdłuż serii. Campbell, Campbell, Campbell, Campbell”¹⁷. Jakby w tęsknotę za rzeczywistością wpisane już były banalne obrazki – etykiety zaopatrzone zawsze w opisową informację (nie o czymś więcej) o zawartości.

Warto jednakże zwrócić uwagę na rodzaj naszej obecności w świecie, który obejmuje nie tylko to, co widzialne – w podobieństwie do jakiego odwołuje się zarówno obraz i związek lingwistyczny – ale i to wszystko, co obejmujemy świadomością – widzialne i niewidzialne w rzeczywistości wyobraźniowej. Imaginatywne relacje przekraczają rodzaj doświadczeń, jakie stawia przed nami kaligram, jego rozpad i rozdarcie na znaki lingwistyczne i elementy plastyczne oraz przywołanie rodzajów podobieństw, jakie umożliwiały obcowanie z nimi, a nawet inną aktywność, którą umożliwia cykl przypominania.

Foucault i Magritte, choć nie podejmują tego wprost, a zatem nie wskazują i nie wprowadzają w imaginatywność, to jednak na nią otwierają. Powiedziałabym, że otwierają odbiorcę sztuki, ale i twórcę zindywidualizowanego świata na aktywność wyobraźni, jaka poniesie nie tylko tam, gdzieśmy się we wspólnocie przedstawiania wizualnego i znaku werbalnego lokowali – w radości sięgania podobieństwa, przysługującego (o czym wszyscy wiemy) naszej rzeczywistości, ale które łączyć może również to, co nasze – ziemskie z Platońskimi ideami. Ale sięgają i dalej – poza ilustracyjność ukierunkowującą wyobraźnię ku sugestiom rysownika i malarza, poza kojarzenie i sugerowanie, jakie każe widzieć nieruchomymi tekst i ilustrujący go

¹⁷ M. Foucault, *To nie jest fajka*, op. cit., s. 60.

obraz. Foucault stawiając, mimo zdumiewającej efektywności gry przypominania, pesymistyczną diagnozę seryjności i trywialności, tam gdzie oczekiwaliśmy subtelności i duchowego uniesienia (wszak przypomnienia bytują – jak powiada – w „bezkresnym eterze”), zdaje się wskazywać na dwie możliwości, jakie stoją przed nami. Po pierwsze – jest to powrót do kaligramu i – wskazałabym – skupione „obrabianie” go, warte podjęcia, zważywszy np. mistrzostwo Apollinaire’a („Wykonać kaligram...”)¹⁸, ale po wtóre – jest przecież możliwość wyjścia o krok dalej, poza związki obrazu i tekstu i w ogóle poza ilustracyjne związanie – w imaginatywność. Do kaligramu wracamy zaniepokojeni, bo jeśli już raz doświadczyliśmy jego roztrzaskania – rozbicia podobieństwa lingwistycznie osadzonej myśli i wizualnej reprezentacji, oczekujemy, że to – bardzo prawdopodobne – nie tylko nie jest fajka, ale i... to nie jest Michel Foucault, to nie jest Michał, to nie jestem ja. Natomiast wykonanie kroku do przodu może być wyjściem poza ten związek – w imaginatywność.

Myślę, że taki krok próbowali wykonać (wykonali?) ci wszyscy, którzy zaintrygowani byli wystawą obrazów Antoniego Zydronia i obrazów-wierszy Jana Kurowickiego, zatytułowaną „Pozagrobowe życie sensu”, eksponowaną w listopadzie 1996 roku w Zielonej Górze i w grudniu tego roku w Poznaniu, w galerii „Za Bramką”¹⁹. Kto wie, czy niektórzy, obdarowani bibliofilskim wydaniem tak zatytułowanej książki nie próbują posuwać się dalej, a nawet snuć się w powoływanym do istnienia jestestwie wyobraźniowym – pomiędzy obrazem i tekstem, które są zarazem blisko i daleko od siebie, ale też blisko i daleko od tego, co zatrzymuje ich, by podejmować, ogarniać, wyrazić – niesione w myślach o strychu, bramie, chodniku, piwnicy, o studni, oknie, śmietniku, o samych sobie... To, ku czemu zmierzali, krążąc od zawieszonych w solidnych, ciemnych ramach obrazów Zydronia i w takich samych ramach, o kształcie miarowych prostokątów, wierszach Kurowickiego i ku czemu posuwają się otwierając książkę (z mistrzowsko wykonanymi – przez Leszka Krutulskiego-Krechowicza – fotografiami obrazów, gdzie zmniejszony format i papier fotograficzny nic nie ujął ani charakterystycznej fakturze obrazów i przestrzenności materii, na której są malowane, ani subtelności barwy,

¹⁸ Ibidem, s. 60.

¹⁹ Była to ekspozycja osiemnastu obrazów Antoniego Zydronia, malowanych na korku o fizycznie zróżnicowanej przestrzeni i fakturze, zatytułowanych: „Okno”, „Strych”, „Piwnica”, „Studnia”, „Brama”, „Chodnik”, „Śmietnik”, a podejmujących w kilku obrazowych realizacjach wskazane motywy. Obok każdego z obrazów zawieszony został, oprawiony w ramy, wiersz Jana Kurowickiego. Wystawę obrazów i wierszy poprzedzało „Epitafium”.

ani delikatności rysunku) podejmując, zdającą się wyłaniać, a przecieć twórczą wątpliwość o pozagrobowe życie sensu.

Czy w ogóle do tego, co nie tutaj i nie z nami (na strychu, w bramie, przy studni, w piwnicy, przed oknem, przy śmietniku, w przejściu uchylonej dwuskrzydłowej bramy...), ale gdzie możemy się znaleźć, jeśli tylko zapagniemy tam być i uda się także wyjść, chwytając sens. I sens kreować. Podejmując jego ślad tam, gdzie mogłaby naprowadzać własna wyobraźnia: w spoinach płyt chodnikowych (o tak wielu spękaniach, wylupanych nierówno brzegach, wybitych przedziurawieniach) i odcisniętych stopach (których gęsty rytm nie przekracza podziałów równej i mocnej płyty) i w srebrzystym okrażeniu (każdej osobnej płytki chodnikowej, które miały kształt kwadratowy nim popękały, wykruszyły się, rozsunęły trochę, zmieniły barwę przesuwającą się od zacienionej do spopielalej i od spatynowanego srebra, prześwitującego na krawędziach, do srebrzystości jaśniejącej szeroko). I co każe się zatrzymać: wysokie okno w zieleniach, zamknięte regularnym łukiem, nad symetrycznym podziałem obu skrzydeł bramy i podkreśleniem centralnej formy półkolistego zamknięcia, czy piwnica, która w fałdach układających się ciepłych barw i odchylnych od siebie form otacza ciemne miejsce; jednak zmienione snopem zimnego światła, jakie wdarło się szparą, więc pod kątem pada na wiele bulwiastych, nieregularnych, a otoczonych ruchliwą zielenią wici, zdających się przestrzennie wydostawać na zewnątrz.

A może *Okno 3*, wydobyte masywną i ciemną kwadratową ramą, poza którą – nie ma już nic – jest tylko białe *passe-partout*, bo wszystko jest w nim: w czterech kwadratowych szybkach, z których bije ciepłe światło. A całe okno jest żywe – pokryte gęstym, kładzionym precyzyjnymi ruchami pędzla, rysunkiem wici, których dukty rytmizują się i rozchodzą w rytmach, zagęszczają i skupiają swe linie, ukierunkowują swój ogromny ruch ku środkowi, ale także rozpraszają go do naroży. Ramiaki okna są grube i trochę wypukłe, a nieomal w centrum – na skrzyżowaniu pionowych i poziomych ram – pojawia się delikatna, bo prześwietlona w fioletach, tęczowa plamka albo smuga, jakby z lekka przesuwająca się od osi. Piękne okno w elementarnej prostocie formy, z ciepłym i łagodnie pulsującym, spoza duktów ozdobnych linii, żółtawym światłem; a tuż przed nim, albo i ledwie dotykając go, wyłania się – w samym jego centrum – przejrzysta, tęczowa smuga. Obok *Okno 3* Kurowickiego:

Kiedyś gospodarz ogarniał jednym spojrzeniem
studnię na podwórzu domowe ptactwo chodnik biegnący
do furtki

i nie zatrzymując się szedł w stronę widnokręgu
aby w polnej robocie osiadł jego czas

A potem wracał do domu zasluchany w rytm ciała i znowu
wiedział co jego: najpierw bramę którą otwierał

chodnik biegnący od furtki do domu
po drodze mignęła mu studnia śmietnik grzebiące się w nim
w piachu czy gnoju kury kaczkę gęsi
Widział też drzwi do domu w którym oprócz kuchni i izb
trwały w cichej obecności piwnice i strych

I było to wszystko oczywiste jak oddech ciała
zmęczenie czy śmierć
otaczało od dołu od góry z naprzeciwnika z opodal
pełne starych sensów których nawet nie nazywał
bo nie było potrzeby:
Bóg czuwający wszędzie miał te nazwy w umyśle
i porozumiewawczo spoglądał z obrazu na ścianie

Pamiętam to bo bywało tu kiedyś moje dzieciństwo
a potem sny
Ale potem stało się dziś zaś gospodarza pogrzebano
I nieobecne jest jego ogarniające spojrzenie
Na linii widnokregu poruszają się wiatry drzewa zwierzęta
dom natomiast to dom ptactwo to ptactwo
piwnice strych chodnik śmietnik brama
szczerzą się osobno brakiem sensu

A Bóg pomieszał języki

Jakie to sensory wybieram się identyfikować, przenosząc wzrok z obrazów Zydronia na wiersze Kurowickiego? Na pewno nie są one obecne wprost, dane w ilustracyjności obrazu, spojęnego semantycznie z tekstem, który mówi. Nie są także w wierszach, które choć powstały po kontaktach z obrazami Zydronia, napisane zostały potem i to nie jako ich interpretacja – rzeczywistość wizualna ożywiona przez słowo. Są blisko, są nieomal obok, ale każdy inaczej.

Tym, co jest im wspólne, jest rzeczywistość wyobraźni, w której i obraz, i wiersz wzrastają, gdzie po wielokroć identyfikować by można sensory ożywiane i do której sięgamy poszukując ich życia pozagrobowego, ponieważ stanowią je sensory nie uobecniające się w codziennym doświadczeniu, skoro nieobecne w rzeczach, jakie przejęły ich funkcje i kontekst sytuacyjny i wszystkich ich obrotach w rzeczywistości, o której stanowią. Skoro więc rzeczywistość nie jest identyczna z jej obrazem, a *Okno 3* tylko w jakimś – bardzo odległym – stopniu i w sposób właściwy tylko temu wierszowi, podejmuje sens referencyjny, to najpewniej nie podobieństwo zwraca je ku sobie i nie tyle pragnienie, by rzeczywistość (która miała głębszy sens stanowiąc o naszej bliskości do rzeczy – w rzeczach symbolizując wewnętrzny ład: studnia, okno, strych, piwnica, chodnik, brama, śmietnik...) ująć w tym czym jest jako taka. Tym, co pozwala określić sens „Pozagrobowego życia sensu”, ku któremu zmierzaliśmy oglądając wystawę i na którym koncentrujemy się, biorąc do ręki bibliofilskie wydanie Zydronia i Kurowickiego, jest najpewniej pragnienie pozostawiania w przestrzeni imaginatywnej, wyczulenie na otwierające się, w jej

wyobraźniowości, relacje – nigdy nie kończące się i zawsze otwarte na nastawienie ku ich podjęciu. Jest tutaj to wszystko, co niestematyzowane – nieujęte (jak powiedziałyby nam Foucault) przez sieć racjonalnej struktury.

Tak rozumianej imaginatywności nie łączyłabym bezpośrednio z surrealizmem, lecz warto by się odwołać do zjawisk nowszych – surrealizmu po surrealizmie²⁰, międzynarodowego ruchu „Phases”, gdzie (co warto podkreślić) właśnie z tego punktu widzenia patrzy się na surrealizm krytycznie, traktując jako doktrynę hermetyczną. Ponieważ, jak powiada Edouard Jaguer, malarstwo o charakterze imaginatywnym – dodałabym: sztuka w ogóle – „stanowi najważniejszą kwalifikację moralną wszelkich ludzkich badań”²¹ pozostających, przede wszystkim, jak najdalej od ilustracyjności. Tak więc malarstwo dzięki swej zdolności do natychmiastowego, czysto fizjologicznego pobudzania wyobraźni, doskonale nadaje się do przetransponowania owego wydarzenia na płaszczyźnie lirycznej, do wysławiania go jako konkretnego przejawu, jako „fazy” bytu absolutnego, bez granic w czasie i przestrzeni²². I tutaj widziałabym uzasadnienie dla innej relacji obrazu i tekstu niż zakłada to ilustracyjność. Nie mamy tu bowiem do czynienia z tym, co statyczne w obrazie i co unieruchamia go – zaledwie – w ilustracji do wiersza i wiersza do obrazu. Można by powiedzieć, że tak poszukiwana rzeczywistość obrazu i tekstu „staje się” – nie „jest”. Jest bowiem nie bezpośrednio i nie wprost – w jej „realizmie”, ufundowanym na zasadach podobieństwa, lecz w „fazach”, poprzez które sięga w całej swej materialności tego, co urzeczywistnia się jako niematerialne, a także przeobrażające się w swej zmienności; stąd – być może – brane jest za nieurzeczywistnialne. Czy nie to łączy „Pozagrobowe życie sensu” dokonujące się w relacjach obrazów Antoniego Zydronia i wierszy Jana Kurowickiego?

I można by też powiedzieć, że nie ma jednego świata w stopieniu słowa i obrazu, jakim był kaligram, ponieważ ten wiersz obrazkowy, jako rodzaj utworu poetyckiego, zawierającego w swym układzie graficznym wizualną konkretyzację rzeczy, lub też alegoryczne wykładnie sensów emocjonalnych, w formie ikonicznej (serca, kwiatu, skrzyżowanych mieczy, listka koniczynki...) zamyka nas. Zamyka

²⁰ Tak zatytułowała monografię zjawiska Jolanta Dąbkowska-Zydroń, zwracając uwagę, że tym, co stanowi fundament integracji zarówno realizacji stricte artystycznych i obudowujących je doktryn, a jednocześnie tym, co spaja realizacje plastyczne, poetyckie i krytyczno-teoretyczne stanowiąc ich świadomościowy identyfikator, jest wyobraźnia. Dąbkowska-Zydroń, *Surrealizm po surrealizmie*. Międzynarodowy Ruch „Phases”, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

²¹ E. Jaguer, *Ostre pogotowie*, „Plastyka” nr 27, s. 7.

²² E. Jaguer, *Poza obrazem*, w: *Katalog wystawy PHASES w Polsce*, 1959.

twórców/odbiorców na sztukę o całkiem innej, wyobraźniowej proveniencji, tak odległą od precyzyjnie wyrafinowanego kodowania i ufigurowania wedle wyobrażeń o prawdzie, honorze, urodzie, czułym sercu..., jakie da się pomieścić w matrycy – układzie kaligramu. Nie ma jednego świata. Jest o wiele więcej, chociaż często ani nie sposób powiedzieć, ani zobrazować tego, co jest. Na pewno jest fajka z pięknym, z korzenia wrzośca zrobionym cybuchem, jest Michel Foucault trzymający głowę w dłoniach, jest Michał, jestem ja²³.

²³ Wzbraniałabym się przed podjęciem systematycznych studiów poświęconych „imaginatywności”, „wyobraźniowości” jako rodzaju przestrzeni obejmującej fundamentalne duchowe doświadczenia, wraz z ich wykładnią transcendentálną, sięgające imaginacyjnej „władzy tworzenia”, jaka odnajdywana jest pod postacią sensów zakorzenionych w bycie transcendentnym. Tym niemniej należy wskazać, że romantyczna apologia imaginacji odwoływała się nie tylko do nowego modelu poznania (antyscjentystycznego), ale i nowych wyobrażeń o rzeczywistości, którą twórczo wyrazić może jedynie przekroczenie doświadczeń realności w jej codzienności, danych człowiekowi właśnie w kosmicznych wymiarach wyobraźni. Zdolności imaginacyjne jednostki twórczej odsłaniają duchowy porządek rzeczy i uwikłanie kreatywnych potencji w „correspondence” – teorię odpowiedników (nie tylko artystycznych i estetycznych, ale i mistycznych, mentalnych, astralnych) wprowadzających człowieka w przestrzeń uniwersum. Warto powołać się tutaj na, sięgające w ten obszar, badania humanistów, traktujących swą dziedzinę w sposób jeszcze staroświecki, jako np. historię sztuki, badania historyczno-literackie, ponieważ ich argumentacja daje się zweryfikować, dzięki tradycyjnemu odwołaniu do źródeł, a zatem skłonni jesteśmy uznać, że pozbawiona jest nadużyć, jak np. książki Juliusza Starzyńskiego czy Marii Janion. Jeśli jednak pragnie się dotrzeć do romantycznego człowieka uniwersalnego (co ważne: zarazem twórcy i odbiorcy), którego mikrokosmos ma odpowiednik we wszechświecie, konieczne jest odwołanie się do analizy Jungowskiej. Życie jednostki zaangażowanej w sposób twórczy jest historią samourzeczywistniania się nieświadomości. Nieświadomość jest więc czynnikiem warunkującym niezwykle dynamikę ludzkiego istnienia, gdzie wielką rolę odgrywa wyobraźnia. Dlatego też wyobraźniowe obrazy, fantazje nie są wtórnymi, zakodowanymi przekazami problemów emocjonalnych (i behawioralnych), lecz na odwrót: wyobraźnia jest pierwotna względem uczuć, ważniejsza niż bezpośrednie bodźce. Jakkolwiek mówi Jung o tym bezpośrednio w dwóch – co najmniej – pracach, wydaje się, że w sposób najpełniejszy można to odczytać w bardzo późnym, osadzonym w autobiograficznych wątkach, tomie: K. G. Jung, *Wspomnienia. Sny. Myśli Spisane* i podane do druku przez Anielę Jaffe (Warszawa, Wyd. Wrota, 1997).

Jungowe „*imaginatio*” to symptom mistycznej siły, zawsze obecnej w twórczym akcie, którego symbolicznym ujęciem i wyrazem jest dlań witalistyczno-okultystyczna praktyka Paracelsa, a także alchemia. Ponadto psychologiczna jedność osoby związana jest u Junga z fuzją tego, co świadome i nieświadome, a co uwarunkowane jest udziałem „aktywnych” wyobrażeń, jakie wymagają „pomocy” ze strony ego. Wyobraźnia zatem to najbardziej charakterystyczna dla ludzi aktywność. Konkluzje mogą zabrzmieć jednoznacznie: „Wyobraźnia i twórczość artystyczna są ze sobą powiązane, chociaż Jung podkreślał, że artyści nie reprodukują po prostu swoich fantazji (...) Jung pisał również o sztuce jako o czymś ‚wizjonerskim’, wykraczającym poza ograniczenia indywidualnego artysty – bezpośredniej komunikacji z archaiczną mądrością psyche” (*Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, Unus, brak m. wyd., 1994, s. 227). Sądzę, że można traktować jako symptomatyczne to, że badacz i teoretyk literatury, Jonathan Culler, jako jedna ze stron dyskusji o problemie i granicach interpretacji (*Interpretacja*

i *nadinterpretacja* – efekt Wykładów Tannera, wygłoszonych przez Umberto Eco w 1990 roku w Cambridge) zdaje się odwoływać do wyobraźni, wówczas gdy podbudowuje powagę swej specjalistycznej argumentacji, wskazaniem na aktywny nośnik i podłoże nie ograniczonej barierami (i – wręcz – przesądami poznawczymi) interpretacji. Charakterystyczne, że decyduje się wskazać na to wówczas, gdy stawia „kropkę nad i” – dochodzi do konkluzji. Podsumowując swój wybór „nadinterpretacji” (wbrew Eco i Rorty’emu) odwołuje się – w sensie pozytywnym – do „nadmiaru zdziwienia”. Zgodnie z myślą Cullera, jest to uzasadnione nie tyle sprawnością narzędzi poznawczych, czy władaniem znakomitą i oryginalną teorią (jaką na płaszczyźnie poetyki posługiwał się np. Roland Barthes), lecz – powiedziałabym – nastawieniem na wyobraźniowość, która jest motorem estetycznych doświadczeń w lekturze. Bez niej bowiem czytelnik pozostaje zamknięty na otwartość i nieograniczoność znaczeń, odczytując w różnych dziełach ciągle „tę samą historię”. W mistrzowskich teoretycznych studiach Barthes ujawnia – właśnie – niewystarczalność poetyki i jednocześnie niezbędną interpretacji, umożliwiającą czytanie „tekstów wielokrotnie” – kreatywny element, konieczny w estetycznym stosunku wobec dzieła. Sądę, że kreatywność warunkowana jest nie sprawnością narzędzi badawczych – instrumentalizacją, w jakiej pojawia się odbiór dzieła sztuki, a twórczo uruchamiającą je przestrzenią wyobraźni. Wszak, kończy swój wywód Culler: „Byłoby niezmiernie smutne, gdyby obawa przed „nadinterpretacją” kazała nam unikać lub tłumić w sobie stan zdziwienia grą tekstów i interpretacji” (J. Culler, *W obronie nadinterpretacji*; U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Znak, Kraków 1996, s. 121). Bez nastawienia na imaginatywność przestrzeni artystycznej/estetycznej niebezpiecznie ograniczamy kontakt z literaturą sprawiając, że wszystkie możliwe mentalistyczno-kreatywne jej obszary nie zaistnieją. Na koniec warto jeszcze powiedzieć, że wypowiadająca się jako ostatnia dyskutantka, ale także pisarka – Christine Brooke-Rose, bez żadnych wątpliwości głosi, że „zadaniem powieści, w przeciwieństwie do historii, jest rozciągnąć nasze horyzonty intelektualne, duchowe, imaginacyjne do granic wytrzymałości” (op. cit., s.134). A jest to zadanie, przed jakim stoi cała, utrwalona od samego zarania kultury, tradycja, odwołująca się – w takim stopniu jak nigdy dotąd – do „silnej gry wyobraźni powołującej uniwersalny komunikat naszych czasów – polifoniczne historie palimpsestowe”.



Nie sądząc i nie przesadzając: niemieckie podróże Foucaulta

Uważam, że nie od rzeczy byłoby przypomnieć niektóre etyczne wątki zawarte w myśli Michela Foucaulta, a nawet uczynić to w sposób nieco prowokacyjny: z perspektywy klasycznej i nowszej filozofii niemieckiej, od której Foucault (i to jest moja teza wyjściowa) bezskutecznie się dystansuje.

Nie będzie tu punktem wyjścia znana debata Habermas – Foucault, choć spory wokół procesu autonomizacji dyskursu i Habermasowski dowód na nierozłączność procesów indywidualizacji i uspołecznienia¹ będą obecne w tle wywodu. Również stosunek sił w sporze o dekonstrukcję paradygmatu racjonalności nie wydaje się tu najistotniejszy (podobnie jak inne rozstrzygnięcia o takiej randze²), wszyscy bowiem świadomi są niebezpieczeństw, jakimi grozi ideologizacja jakiegokolwiek teorii. Niemal kompletną ich listę sporządził właśnie Michel Foucault, poczynając od ujawnienia „zamknięcia nierozumu” w *Historii szaleństwa*. Rekonstrukcja owej listy byłaby niemożliwa przy tak skromnej objętości tekstu. Decyduję się przeto na konfrontację wspomnianych wątków etycznych z klasyczno-niemiecką koncepcją etyczności (*das Sittlichen*) i jej transcendentalizmem.

Na początek trzeba zapytać, które rozumienie transcendentalizmu byłoby tu miarodajne, skoro już w *Słowach i rzeczach* oraz *Archeologii wiedzy* Michel Foucault „zawiesza sąd o porządku trans-

¹ Por. J. Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität*, w: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a/M. 1988, s.187-241. W przeciwieństwie do Hegla, Habermasa zajmuje wyłącznie wymiar „po-wszechny” i racjonalizacja stanu postetycznego (*nachsittliche Gerechtigkeit*).

² Jak np. spór o źródła racjonalności, w którym opowiadam się po stronie Kanta i jego twierdzenia, że człowiek od początku posiada potencjalną racjonalność, która osiąga pełnię w relacjach społecznych.

cidentalnym”³ i przystaje na antropologiczny *horror vacui*. Zgodnie z genezą władz dyskursu, to właśnie jego semantyczne prawidła mają być transcendentale (*a priori*) wiążące dla człowieka, który mówi, czy też „jest mówiony”. Gdyby jeszcze dorzucić tu pojęcie rozumu instrumentalnego, stracilibyśmy z pola widzenia transcendentalizm praktyczny, który przekonującą postać (a nawet kilka) przyjął u Kanta i Fichtego. Dla Kanta jest możliwe ustanowienie na drodze racjonalnej pewnych praw i norm, regulujących intersubiektywne relacje w sferze działania. We współczesnych sporach pomiędzy etyką obowiązku i etyką prawa Kant ze swoją koncepcją autonomicznego prawodawcy jest dla obu stron najbardziej inspirujący, Foucault zaś – sceptyczny. Warto więc tym bardziej wykazać, że ich refleksja w tej materii niekiedy się zbiega, podczas gdy antynomia prywatności i powszechności zachowuje ważność. Jej nierozstrzygalność pozwala natomiast nadal mówić o transcendentálnych warunkach moralności, a nawet o irracjonalnym podłożu samego transcendentalizmu, które przejawia się w Kantowskim pojęciu *Erlebnis*, odpowiadającemu Fichteńskiemu *Gefühl* i *Gewissen*⁴.

Casus etycznej refleksji Foucaulta, włączanej dziś w obszar tzw. etyki autentyczności, wcale nie tak daleko odbiega od Kanta, zaś postulat istnienia pustki po Bogu – analogiczny do postulatów Boga jako idei regulatywnej – przydaje jej irracjonalizmu. Być może owa „ateologia” dowodzi tylko jakiejś wrodzonej potrzeby posiadania Boga, co opisał Kant tymi słowami: „Brzmi to wprawdzie podejrzenie, ale nie ma nic zdrożnego w tym, gdy powiemy: że każdy człowiek stwarza sobie Boga, ba (...) nawet musi stworzyć sobie takiego Boga, aby w nim czcić tego Boga, który go stworzył”⁵. Jest to tylko przykład świadczący, że niektóre sprzeczności między racjonalizmem i irracjonalizmem nie domagają się uchyleń, jak ta, która widnieje między pytaniami: *Was soll ich tun?* i *Was darf ich hoffen?* Nic nie stoi na przeszkodzie autonomicznym wyborom człowieka, bowiem, jak przypomina K. R. Popper, „decyzja... należy do nas: możemy być

³ T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994, s. 160.

⁴ Kant używa tego określenia w odmiennym znaczeniu: jako doświadczenia przyjemności lub przykrości (*Lust, Unlust*); zob. tenże, *Die Metaphysik der Sitten*, Werke in sechs Bänden, Könemann 1995, Bd.5, s.252. *Das Gefühl* leży ponadto u podstaw wszelkich zmysłowych skłonności człowieka (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke..., s. 370.)

⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 205.

nakazowi posłuszni bądź nieposłuszni; możemy autorytet uznawać bądź odrzucać⁶.

W kręgu pytań

Spośród tropów, jakie prowadzą Foucaulta – by tak rzec – odśrodkowo w stosunku do „złudzeń ducha”, najciekawsze wydaje się zagadnienie podmiotu i tożsamości, które zawsze pozostawało jądrem nurtu transcendentального i filozofii spekulatywnej, której Foucault nie lubił. Można pytać, czy jest on w owym alergicznym odruchu tak Nietzscheański, a raczej tak antyheideggerowski jak Derrida i Deleuze, by udało mu się „podejmując i kontynuując pytanie o sens bycia” nie ulec złudnej wierze „w jakiś z góry dany sens”, we władzę „priorytetu logosu”⁷, podczas gdy prawdę bycia zwykło się dziś raczej kreować aniżeli odsłaniać? W powszechnie znanym zapytaniu, k i m j e s t j a? pobrzmiewa kilka innych, nawet bardziej palących kwestii: co do sposobów przejawiania się j a, sprowadzonych samorealizacji czy autokreacji, i co do autentyczności, jaka nie zawsze przecież tym sposobom towarzyszy. Kwestia autentyczności zajmowała zresztą również Heideggera, szukającego takich sposobów egzystencji, których *Dasein* nie dzieliłoby z innymi i których wybór określał on jako *Sich-selbst-wählen*⁸.

Byłoby jednak niezbyt fortunnie włączać to pytanie do fenomenologii czy egzystencjalizmu (gdzie interrogatywy takie brzmią nieco inaczej), mimo iż Foucault skłania się ku radykalizacji fenomenologii. Czy egzystować to co innego niż refleksyjnie zwracać się ku sobie –

⁶ K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 158.

⁷ Por. H. G. Gadamer, *Dramat Zaratusztry*, tłum. G. Sowiński, w: *Nietzsche 1900-2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 121.

⁸ W podobnym duchu utrzymana jest koncepcja Ch. Taylora, w której każdy człowiek jest miarą dla siebie i ma własny styl życia. W przeciwieństwie do Foucaulta, Taylor mówi o określonym stylu i dobru indywidualnym, o określonej odpowiedzi na praktyczne pytanie o dobro (por. tenże: *Etyka autentyczności*, Warszawa 1996, s. 30: „Istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest m o i m sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować życie kogokolwiek innego”). Zob. też: Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a/M. 1996, s. 195-196, gdzie mowa o subiektywności samego pytania i zmianie semantyki; także: M. Cooke, *Postkonventionelle Selbstverwirklichung: Überlegungen zur praktischen Subjektivität*, w: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Bd. 42/1994, s. 61-72.

tak zapytałby ktoś, kto porzuciłby transcendentalno-ontologiczne założenia Heideggerowskie na rzecz Nietzscheańskich. Nie mniejszy problem miałby tu hermeneuta, dla którego najistotniejszym zadaniem ludzkiej samorefleksji jest nieustannie odpowiadać na pytanie, jakim to właściwie *s p o s o b e m* jestem (jako *Dasein*, którego faktyczność przesądza już z góry o tym, że istotnie *j e s t e m*). I dalej, czy jest to aby najlepszy sposób z możliwych, czy może wypada, a nawet trzeba szukać innych – np. bardziej autentycznych? I gdzie się w takie „strategie autentyczności” zaopatrzyć, a dalej, czy i w jakiej mierze są one egoistyczne, a nawet wyraźnie despotyczne czy tyranizujące? I czy brak albo rezygnacja z autentyczności rzuca cień na moralną wartość osoby?

A po wtóre wreszcie, jak o nich mówić czy pisać, jak dopuścić je do głosu pod *n i e o b e c n o ś ć* dzieła? A może trzeba skończyć wół słowa, jak Heidegger? Jednym z Foucaldiańskich paradoksów jest to właśnie, iż ten od początku nieuprawniony dyskurs toczy się wartko i bez przeszkód⁹. By to zrozumieć, pamiętać trzeba o nauce płynącej z lektury Nietzschego. Zgrabnie rzecz ujmuje Hans-Georg Gadamer w szkicu pt. *Dramat Zaratusztry*: „Dzięki temu problem się precyzuje: jak można niewinność dziecka proklamować jako cel, jak może głosiciel nowej nauki o nadczłowieku wzywać do czegoś, czego niepodobna chcieć? Właśnie to największe napięcie pomiędzy proklamacją niewinności i bezpośredniości a wiecznym powrotem (...) jawi się jako dawne, tragiczne dziedzictwo niemieckiego idealizmu: paradoks przywróconej bezpośredniości, zapośredniczonej bezpośredniości. W tym sensie wszystkie mowy Zaratusztry są jednocześnie przemilczeniami. Sam Nietzsche powiada, że trzeba nauczyć się mówić, aby należycie milczeć”¹⁰.

Czy wolno tedy Foucaulta nazwać hermeneutą *j a*, który koniecznie chce wychylić się poza horyzont rozumienia, a którego aktywność filozoficzna – wcale imponująca – ćwiczy się wyłącznie w wysiłku zapominania o tym, siłą bezwładu historii utartym, rozumieniu?¹¹ Dar zapomnienia jest jednak nietrwały; bo jeśli dałoby się zapomnieć raz na zawsze, cóż miałby do roboty filozof? Z tego Foucault zdaje sobie sprawę jak mało kto.

⁹ Paradoks tego samego rzędu dotyczył też A. Kojève’a, autora – jak Hegel – „absolutnego”.

¹⁰ Gadamer, *Dramat Zaratusztry*, s. 124-125.

¹¹ Pasowanie Foucaulta na hermeneutę jest wysoce dyskusyjne, jak sugeruje to już tytuł pracy H. L. Dreyfusa i P. Rabinowa, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a/M. 1987.

A zatem zadanie, z którym mierzy się filozofująca świadomość naszego czasu (to jest czasu wymykającego się prawom historii), to: zapomnieć siebie. A to z kolei przekłada się na utarczki z dialektyką wszelkich syntez, tj. odpowiedzi już nie tylko przyobiecanych, lecz usłużnie wpadających w ręce: jestem tym a tym, aczkolwiek mogę stać się kim innym, nie zaniechawszy przy tym siebie.

Paradoks Foucaulta jest pozorny: filozof uprzytamnia przecież, jakiego siebie zapomnieć trzeba, by uczynić miejsce dla siebie autentycznego¹². Zamiar stania się na powrót Grekiem u kresu historii wspiera się na odrzuceniu transcendentalizmu, także jednak pozornym, skoro podwojenie podmiotu przyjmuje postać *Ich-Spaltung*, będącego w przybliżeniu odpowiednikiem empiryczno-transcendentalnej koncepcji podmiotu u Kanta (nie mówiąc już o Heglowskiej *Selbstbewusstsein*), gdzie metaobserwator nie przywołuje już do porządku, tylko towarzyszy doświadczeniu jako „apercepcja empiryczna”¹³.

Istotne jest jednak to, że Foucault poprzez samo pojęcie oporu wobec racjonalności i wskazanie jego możliwych strategii definiuje indywidualność jako sferę, która nie znajduje się – jak w czasach antycznych *polis* – obok polityki i poza zasięgiem jej racjonalności, lecz zwraca się całym swoim impetem przeciwko niej, a także temu wszystkiemu, co wolno rozumieć pod tradycyjnym pojęciem dobra powszechnego, rzadko kiedy tożsamego z dobrem indywidualnym. Jednocześnie przestrzeń prywatności jest tutaj – podobnie jak u Hegla – irracjonalna i mroczna niczym Hades. Równie wyraźną opozycję znajdziemy u Kanta, gdzie irracjonalne jest to, co dzieje się na skutek determinacji naturalnej lub „diabelskiego knucia”, jako wyjęte spod „prawa powszechnego”. Jednak uzmysłowienie sobie pobudek własnego działania przywraca racjonalność, zwłaszcza w obliczu jego konsekwencji.

W najbardziej radykalnym stadium buntu przeciwko racjonalizmowi musi Foucault usunąć rozum, by zrobić „miejsce dla wiary”: ta wiara jednak, mająca za przedmiot czysto irracjonalne gwarancje moralności, także – jak już wyżej sugerowałam – wcale nie oddala go od Kanta, który przedrefleksyjnych, prymarnych odczuć ani doświadczeń bynajmniej nie dyskredytuje, a tylko wykazuje ich ograniczoność, gdyż „empiryczne zasady nie nadają się zgoda do tego, żeby

¹² Por. P. Pieniążek, *Subwersywne poplecznictwo: Foucault a Nietzsche*, w: *Nietzsche 1900-2000*, s. 206 i nast.

¹³ Zob. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 226.

opierać na nich prawa moralne. Albowiem ogólność, z jaką mają być ważne dla wszystkich istot bez różnicy (...) upada, jeżeli za podstawę ich weźmiemy szczególną organizację natury ludzkiej lub przypadkowe okoliczności, w jakich jest umieszczona”¹⁴. Tak, jak nie nadają się do generalizacji niektóre z maksym, tak też – by przypomnieć Hegla – nie można dopuścić do r z a d ó w c n o t y, czyli terroru jednostkowości.

Foucault pyta jednak o zasadność, czy też prawomocność jakichkolwiek połączeń („sieci”), które są same w sobie urodzajnym gruntem dla nadużyć w obrębie nazbyt abstrakcyjnie pojmowanej relacji władza–jednostka, nie zaś jednostka–wspólnota lub jednostka–jednostka, jak to jest na gruncie teorii intersubiektywności u Kanta i Fichtego. To wyskrajnienie pociąga za sobą zmianę w myśleniu Foucaulta: z krytyki racjonalizmu jako paradygmatu rodzi się akt oskarżenia, podświadomym zaś jest polityka ze swoim samoistnym rozrostem kompetencji. Wymyka się ona spod kontroli już to za przyzwoleniem szczegółowości, już to bez niego. Ferując wyrok, Foucault przychyliła się ku kompromitacji polityki, na którą uczulał Hegel w *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*: w państwie policyjnym nie ma miejsca na jakiegokolwiek działanie, gest czy inicjatywę, która uszlaby uwadze służb nadzorczych i policyjnych. W takiej to optyce postrzega Foucault despotyzm abstrakcyjnego prawa.

Wróćmy jednak na chwilę do zagadnienia osobowości i jaźni, która u Foucaulta – jako zawieszająca racjonalne samoodniesienie – poszukuje jakiegoś innego. W poszukiwaniach tych nie ma już mowy o uległości wobec nieodpartej i zgubnej atrakcji, którą emanuje historyczna „jaźń”, mająca być dialektyczną syntezą człowieka jako indywiduum i człowieka jako obywatela, człowieka jako ogniwa w dziejowym łańcuchu coraz to doskonalszych form rozwojowych. Foucault przyjmuje tu inny punkt widzenia niż Alexandre Kojève, który w swojej interpretacji dialektyki *Herrschaft und Knechtschaft* poza tę syntezę nie wykracza w „homogenicznym państwie” dostrzegłszy stadium *imago* politycznego ustroju. Kojève’a ugruntowanie diagnozy Hegla okazuje się bardziej radykalne niż to, które znamy z *Fenomenologii ducha*.

Trzeba tu bowiem brać pod uwagę Hegla jako filozofa nowoczesnej indywidualności, jako teoretyka jej narodzin dokonujących się u schyłku Antyku, a konkretnie – jako oryginalnego czytelnika *Antygony* Sofoklesa i jako piewę tragicznej, acz brzemiennej w znaczenie postawy Sokratesa. Warto odnotować, że wyolbrzymiającą optyka,

¹⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 81.

przez którą on postrzega jednostkowość, zbliża Foucaulta do Hegla z okresu jenajskiego, kiedy to powstała decydująca dla jego społecznej myśli *Tragödie im Sittlichen*.

Tragedia w łonie etyczności

Foucaulta wolno uznać za jednego ze współczesnych filozofów „tragedii w łonie etyczności”. Ponieważ konflikt pomiędzy władzą i jednostką zdaje się on rozumieć podobnie jak Hegel rozumie napięcie między świadomością panującą i służebną, zauważyć wypada, że nie inaczej lokalizuje on obszar tego konfliktu, niby robak toczącego człowieka jako pana i sługę w jednej osobie. Obserwacja, dyscyplina i terror są to przecież zinterioryzowane formy władzy, ofiara zaś znajduje się na podporządku. Jeśli jednak Pan i Sługa są jednym, a konflikt nie wygasa, dowodzi to bezradności klasycznej dialektyki wobec nowoczesnych form tragizmu.

Jak podają źródła¹⁵, pewnego razu Goethe odbył pouczającą pogawędkę z Napoleonem na temat istoty tragedii. Napoleon zauważył, że nowoczesność tym różni się od starożytności, iż nie ma w niej spadającego na człowieka, jak grom z jasnego nieba, fatum (*Schicksal*), ale jego miejsce zajęła polityka. Mimo że pogańskie fatum zostało, jak dowodzi Hegel, dialektycznie przewyciężone (*aufgehoben*), jego tyrania przybiera maskę powszechnej sprawiedliwości (*Gerechtigkeit*). Jak pisze Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów*, jej zapowiedzią „jest świat rzymski, którego powołaniem jest zakucie jednostek etycznych w kajdany i zgromadzenie w Panteonie władztwa nad światem wszystkich bogów i wszystkich duchów, by uczynić z nich twór abstrakcyjnie ogólny. Na tym właśnie polega różnica między zasadą rzymską a perską, że pierwsza z nich tłumi wszelką żywotność samorodną...”¹⁶. O ile nawet powiew wolności, jaki niebawem przynieść miało chrześcijaństwo, przeobraził się, zdaniem Hegla, w prawdziwy wiatr historii, o tyle nie zdołał on rozwiązać swądu, jaki unosi się nad nowoczesną etycznością od chwili, gdy Antygona wystąpiła przeciwko Kreonowi, a Sokrates – przeciwko Atenom.

¹⁵ J. W. von Goethe, *Unterredung mit Napoleon* (1808), w: *Sämtliche Werke*, red. E. Beutler, Zürich 1949, s. 635-639; G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, t. II, s. 95; J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Zürich 1948; oraz: Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, op. cit., s. 9-13.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 95 (podkr. autora).

Zdaniem Hegla, nowoczesna wspólnota społeczna podzielona jest na dwie sfery (*Zonen der Sittlichkeit*): zatamizowaną strefę obywatelską, w której jednostka realizuje się jako *bourgeois*, oraz sferę mieszczańską, w której *citoyen* wypełnia swoje powinności etyczne na rzecz wspólnoty. Obie sfery są wzajemnym i najsurowszym „przeznaczeniem”, bo zachodzi między nimi nieusuwalny normatywny uskok (*ein unaufhebbares normatives Gefälle*)²². Spór ten ma charakter historycznego procesu, któremu daleko do rozwiązania dialektycznego. Jakkolwiek Hegel pomyślał w *Tragödie im Sittlichen* rozwiązanie w postaci „teorii stanów” i „absolutnego rządu” (jako żywo przypominającego Hobbesowskiego suwerena), mającego strzec integralności i nienaruszalności obu sfer życia obywatelskiego, to wkrótce z niego zrezygnował i – przekonany o permanencji samorozdzielania społecznego – dowiódł, iż żadne pogodzenie nie wchodzi tu w grę i przyjdzie „pogodzić się z samym tym rozdwójaniem”. Konflikt ten to tzw. walka o uznanie. Nie sposób wyprowadzać tu jej szerokich konsekwencji, jedno wszak jest w tej walce istotne: toczy się ona nie tylko na pograniczu wspomnianych sfer, lecz także w przestrzeni naturalnej etyczności uczuciowej, oraz w obrębie samego prawa etycznego, które na drodze nieustającej społecznej debaty podlega dialektyce kostnienia i kruszenia²³, a ta z kolei stanowi fundament Habermasowskiej idei wspólnoty komunikacyjnej. Prawo, które zapomina o sobie, „obrażone moce etyczne” z *Fenomenologii ducha*, poświęconych Antygonie i Kreonowi, to strony konfliktu toczącego jedną i tę samą dziedzinę, która jest życiem etycznym wspólnoty tebańskiej. Owo życie ulega podziałowi na moralność i legalność. Jeżeli nawet mitologiczne wyjaśnienie genezy nowoczesnego uspołecznienia może nie przekonywać historyka czy politologa, to zapewne rzeczywiste konflikty praw w toku historii przekonywać muszą, chociażby z racji zawartej w nich przemocy. Nieporozumieniem jest natomiast dopatrywanie się w Heglowskim wyjaśnieniu pochodzenia przemocy – usprawiedliwienia dla niej.

Nie umniejsza skali przemocy fakt, że to właśnie autonomiczni obywatele (autorzy prawa) zadają gwałt samym sobie (jako adresatom owego prawa)²⁴. Problem zyskuje wymiar w dwójnasób tragiczny, ponieważ udział w życiu obywatelskim jest dobrowolny i nowoczesny porządek prawny ufundowany jest na wolności (*Selbstseinkönnen*)²⁵. Mamy tu zatem co najmniej dwie osie tragicz-

²² Por. Ch. Menke, *Anerkennung im Kampfe*, s. 496.

²³ Ibidem, s. 497 i nast.

²⁴ Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, op. cit., s. 12.

²⁵ Wzoruje się tu Hegel na Arystotelesie, dowodzi J. Ritter w: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a/M. 1977, s. 198-201.

nej kolizji, które proponuję nazwać klasyczną i nowoczesną: jedną z nich jest rozpad bezpośredniej, harmonijnej więzi między jednostką i *polis* (wołą szczegółową, która oddziela się od woli powszechnej). Z drugim konfliktem mamy do czynienia wtedy, kiedy Grek (w republikańskiej optyce Hegla, Hölderlina i – jak widać – także Foucaulta) staje się *rechtlliche Persönlichkeit*, jednym z wielu anonimowych obywateli, i jego suwerenne najpierw wybory i działania brzemienne są w skutki, z którymi nowocześni obywatele (posiadający polityczne rozeznanie) powinni się liczyć. Taka idealizacja jednak Foucaulta nie przekonuje; zajmują go raczej sytuacje, kiedy indywidualność z wyboru lub przymusu nie zainteresowana swoim „życiem etycznym” spychana jest z wygodnego cienia (gdzie zawsze było jej miejsce) w niebyt, jako pozbawiona praw przez „wielogłowego Lewiatana”.

Jedyne, co można w obliczu tej tragicznej kolizji począć, sprowadza się do podtrzymania równowagi sił. Indywidualność jest zagrożona już wtedy, kiedy ciało Polinejesa ma zostać zbezczeszczone w świetle słusznego skądinąd prawa Teb, zabraniającego grzebać zdrajców. Zwłoki należą jednak do rodziny zmarłego, której przysługuje prawo do rytuału, zwracającego ludzką godność martwemu ciału. Istotą tragedii w obrębie etyczności jest zatem konflikt praw równorzędnych, a równorzędność niweczy dotychczasową hierarchię sprawiedliwości i zarazem uniemożliwia ukonstytuowanie się nowej hierarchii i nowego pojęcia sprawiedliwości. Przy takim rozumieniu konfliktu różnica co do ciężaru praw znika w ogniu samego sporu. Nie można zapominać, że zasługą Antygony jest nie bunt, lecz utrzymanie tej nowej, drogo okupionej, indywidualnej pozycji moralnej, wspartej na pradawnej etyczności „religii serca”.

Tedy w świadomości nowoczesnego podmiotu, który musi teraz balansować między prywatną samorealizacją i czynieniem zadość powszechnie obowiązującemu prawu, pojawia się rysa. Uzgodnienie tych dwóch sfer, postulowane przez Kanta i podtrzymywane przez Hegla, mogłoby mieć jedynie dialektyczny charakter i prowadzić do eskalacji przemocy, za którą Michel Foucault uznaje tragiczne żniwo polityki jako panowania prawa, choćby i stanowionego przez wolną, rozsądną wolę. Jest to zaczątek jego krytycznej filozofii prawa i powód, dla którego nie ustaje on w demaskowaniu nadużyć we wszelkich sferach życia.

Powrót tragiczności w epoce z pozoru posttragicznej zapowiada jak widać sam Hegel. Napoleon zaś w rozmowie z Goethem całkiem pomija kwestię przygodności i nieprzewidywalności biegu ludzkich spraw, która w postaci „ironii losu” może być również nowoczesnym odpowiednikiem pogańskiego fatum. Jednak fatalizm polityki jest tu zdecydowanie na pierwszym miejscu.

Etyczne moce, które wystąpiły przeciwko sobie, są sobie wzajem równe, toteż zasadnie mówi się o bezprawiu i przesileniu, jakie jest dla tej relacji immanentne. Utrzymać się mogą tylko we wzajemnym ścieraniu, które je ze sobą wiąże. Tragedia ta ma wiele wymiarów, nie tylko abstrakcyjnych, ale całkiem konkretnych. Odślania je Foucault w strategiach i inżynieriach normalizacyjnych i karnych, w sferze egzekucji prawa, którego roszczenie do pierwszeństwa jest samo w sobie bezprawiem, znajdującym dla siebie legitymację w racjonalności porządku społecznego. Najbardziej reprezentatywny byłby tu tekst *Aufklärung i rewolucja*, gdzie jasność oświeconego rozumu zostaje przez Foucaulta przyćmiona zarzutem o totalizację. Zdaniem Hegla, „formalnym zadaniem” dla tegoż rozumu miało być filozoficzne zniesienie irracjonalności jako jednego ze źródeł tragizmu; zadanie – przyznać trzeba – całkiem imponujące w porównaniu z przypadkowym „rezonowaniem”, i uwieńczone nawet pewnym sukcesem. Jednak pełna racjonalizacja świata wcale nie leżała w zamiarach Kanta czy Hegla. Czy, a raczej jakim kosztem, usiłowano jej dokonać, o tym przeczytać można nie tylko u Foucaulta.

Autentyczność

Pytanie o warunki, w których autentyczne indywiduum mogłoby żyć w zgodzie z prawem powszechnym lub zachować po prostu neutralność (i nie mieć udziału w „etycznym dziele sztuki” wspólnoty), identyczne jest w istocie ze znacznie donioślejszym pytaniem, nurtującym Hegla: jego przedmiotem byłaby taka definicja dobra, która zażegnałaby problem ujednolicenia tego, co różne i zindywidualizowane. Najpierwszym z takich dóbr jest zapewne wolność, czy taka jednak, o jakiej mówi się w *Wykładach z filozofii dziejów*?: „Wola jest tylko o tyle wolna, o ile nie chce niczego, co nie jest nią samą, niczego zewnętrznego, obcego (gdyż w takim wypadku byłaby zależna), lecz tylko siebie samej – tzn. woli. Wola absolutna – to znaczy, chcieć być wolnym. Wola, chcąc samej siebie, jest źródłem wszelkiego prawa i wszelkiego zobowiązania”²⁶. Nie tylko znajomo brzmiący wydźwięk tej frazy, ale i podjęta natychmiast krytyka pod adresem kantowskiego formalizmu, sytuuje Hegla na pozycji dwuznacznej. Odtąd bowiem zajmuje go głównie obiektywna realność wolności i wskazywanie słabości liberalizmu, o którym powiada: „Liberalizm, nie za-

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., s. 338.

dowalając się tym, że panują rozumne prawa, że uznana została wolność osoby i mienia, że istnieje określony ustrój państwowy..., że jednostki rozsądne mają wpływ na lud i że lud okazuje im zaufanie – temu wszystkiemu przeciwstawia niezadowolony liberalizm zasadę atomistyczną, zasadę woli jednostkowych²⁷. Jest to całkiem uzasadniona opinia, w której odczytać można ostrzeżenie przed groźbą rysującą się na horyzoncie „ostatniego” porządku społecznego wszystkich *Abendländer* i nie tylko: przed terrorem jednostkowości i cnoty (niechby i najenotliwszej).

Heglowi bliskie jest natomiast pojęcie dobra wspólnego, a więc takiej wolności, która byłaby wolnością w granicach sprawiedliwego prawa. Inna wolność zasadniczo Hegla nie interesuje, podobnie jak sfery życia uznane za „irracjonalne” i nie wymagające regulacji. Jego refleksje moralne i prawne toczą się w obliczu tragicznego doświadczenia; to tu „zaznacza się normatywny sens tragicznego doświadczenia nowoczesności, odnoszący się do pojęcia dobra, w którym prawo i jednostkowość – poprzez ich tragiczną kolizję – odzyskują na powrót równorzędność²⁸. I tę właśnie, odkrytą przez siebie równorzędność Hegel stale podkreśla i stara się jej nie naruszać. Nie ma bowiem wolności samorealizacji i autokreacji bez tego wszystkiego, co wspólne, powszechne i dla wszystkich jednakie, tak jak nie ma różnorodności praw bez równości wobec prawa. Nie wygasł naturalny żar etyczności, lecz zanikła jedność i harmonia, pojawiła się różnorodność dóbr i interesów, a wraz z tym wszystkim różnorodność samookreśleń i samoświadomości. Ta pluralizacja nie obaliła wspólnego (czy konwencjonalnego) prawa i dobra, uczyniła je natomiast jednym z możliwych do przyjęcia, dopuszczając cały szereg innych. Reguły tragicznej, a nawet ironicznej gry z „wola powszechną” i formami jej oddziaływania są bezpardonowe, a skutki – z reguły negatywne (zawłaszczenie indywidualnego dobra, tragiczne cierpienie, utrata przez jednostkę „soków żywotnych”) – mają też swoją przeciwwagę w twierdzeniu, że ta gra jest niestety jedynym możliwym sposobem życia wspólnoty społecznej.

Michel Foucault odsłania pozytywny aspekt tragiczności, niejako na zasadzie współuczestnictwa. Tak rodzi się zasada specyficznej, bo nieformalnej i przejmującej solidarności między tragiczną ofiarą i jej równie bezradnym towarzyszem niedoli. Owo „żałobne” zaangażowanie znajduje wyraz w dyskursie, który nareszcie na coś się przydaje; słyhać w nim to, czego nie słyszą uczestnicy dyskursu społecznego,

²⁷ Ibidem, s. 351.

²⁸ Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, op. cit., s. 9-25.

zajęci swoimi interesami. Jest w tym przedsięwzięciu spisywania egzemplarycznych historii tyle heroizmu, co bezsilności, empatia piszących nie zmienia bowiem faktu, że tylko autentyczne „jednostki doświadczają poróżnienia [z tym, co wspólnotowe i jednolite] jako swego własnego poróżnienia (*als ihre Differenz*)”²⁹.

Przewietrzanie dyskursów

Foucaulta krytyczne odniesienia do klasycznej niemieckiej filozofii etyczności wypadają dość nieprzekonująco. Trudno wprowadzić nie zgodzić się z koncepcją mikrowładz, utajonych w każdym dyskursie i jego racjonalnych bezosobowych consensach, ale niełatwo wyobrazić sobie innego ich monopolistę niż rozum. Dyskursy przestają ponoć być niebezpieczne, kiedy pozbawi się ich autora i staną się one czystym, odsyłającym do samego siebie pismem. Ta nieco naiwna ufność i radykalizm z okresu *Archeologii wiedzy* i *Porządku dyskursu* są atoli najbardziej przekornym wobec tradycji racjonalistycznej akordem w całym dziele Foucaulta. „Nic przeto bardziej ucieśznego, ale i bardziej nieścisłego, niż wyobrażać sobie owo *a priori* historyczne jako... wielką, nieruchomą i pustą figurę wynurzającą się pewnego dnia na powierzchnię czasu, sprawującą nad myślą ludzką tyrańską władzę...”³⁰. Negacja historii jest u niego nieporównanie słabsza od negacji racjonalności. Filozofia dyskursu podszytego władzami prowadzi go ku rozumieniu historii wcale jednak nie nowatorskiemu. Historia jako wielopiętrowy zgiełk, historia z wyższymi i niższymi kondygnacjami, z wysokim sklepieniem błękitu i z piekielnym podziemiem, gdzie żyją Goyowskie monstra rodem wcale nie z wyobraźni. Tyle, że to już nie historia wyposażona w *telos*, z trudem wspinająca się ku lepszemu. Innymi słowy, historia ludzka, której bohater to istota dwoista, zarazem twórcza i niszczyielska, przegrana i obiecująca, dziś przejrzysta, jutro enigmatyczna, jednego razu rozsądna, innego zaś zupełnie szalona.

Foucault nie grzęźnie w jałowej krytyce rozumu i racjonalności zrodzonej w czasach greckich, kiedy wiedza przychodzi w sukurs władzy i rozpoczyna się „szał racjonalizacji”. Uznając władze dyskursu za zbyt głęboko zagnieżdżone w ludzkim życiu i na wskroś (*panopticon*) prześwietlające jego skryte i niepojęte zakamarki, staje się

²⁹ Ibidem, s. 82 (uzup. moje).

³⁰ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 163.

Foucault bliski tyle Benthamowi, co Kantowi. Liberalizacja władzy wiąże się dla wszystkich trzech z decentracją jej ośrodków. Cienka, gęsta siateczka kontroli, nadzoru i dyscypliny, to dowód na istnienie nowoczesnego *fatum*, którego nieuniknioność wskazał Napoleon w dyskusji z Goethem. Zamiast do spodziewanej redukcji, pluralizacja i liberalizacja doprowadziła do zwielokrotnienia władz. Każdy jest ośrodkiem przymusu wobec siebie i innych, ale również w każdym tli się płonna nadzieja na emancypację. Fatalność tej sytuacji przydaje myśli Foucaulta tragicznego smutku.

Do jakiej Grecji wracać?

W *Nadzorować i karać* pojawia się słynne credo filozofa: „z każdym dniem stajemy się coraz bardziej greccy”. Nie ma w tym nic pochlebnego, bo jest to oskarżenie o lojalizm, serwilizm i upolitycznienie każdego, kto jest „obywatelem”. Za niechęcią Foucaulta do polityki jako jednego ze stylów życia i sposobów istnienia zarówno człowieka, jak i racjonalności kryje się to, co w *Historii seksualności* nazwane jest „kulturą siebie” i „troską o siebie”. Filozofować znaczy dla niego tyle, co upominać się o indywidualność, która w tragiczno-ironicznej grze z władzami nie powinna oddawać pola. Świadomość wszystkich „troszczących się o siebie” jest po trosze świadomością Antygony czytanej oczyma Hegla, a już na pewno jego Sokratesa, któremu poświęcona jest najbardziej zajmująca część *Wykładów z historii filozofii*.

„Greckość” Foucaulta łatwo pomylić z greckością Nietzschego lub Heideggera, ponieważ on ją po trosze z tamtymi dzieli: ideał autokreacji zaczerpnięty jest od autora *Zaratustry*, a ideał autentyczności – od Heideggera. Trzeba by teraz ponowić któreś z naszych początkowych pytań, np. ku czemu zwraca się „znikający” podmiot jako zapominający siebie? Na gruncie moralnym owo zagadkowe *ku* nie jest tylko zwrotem w stronę innego – jak choćby u E. Lévinasa. U Foucaulta zwraca się on *ku* sobie: po pierwsze, jako przedmiotowi swojej troski, a po drugie, jako źródłu moralnej zasady działania, która jako żywo przypomina Sokratejskiego *dajmoniona*. Szuka on więc praźródła afirmacji dla innego. Czy zawsze je znajduje? To już osobne pytanie. Nawiasem mówiąc, mogłoby to być to samo przedrefleksyjne (przeddyskursywne) przeczucie, o jakim Fichte wspomina w *Powołaniu człowieka*. Cemu jednak nie miałyby to być Sokratejski *dajmonion*?

Otóż tragedia w łonie etyczności uświadamia, że owo moralne wycucie jest jednym z warunków bycia moralnym, nie jest ono jednak na tyle silne, by konsekwentnie determinować jednostkę w działaniu, by stać się podstawą powszechnego prawa i by nadawać temu działaniu charakter etyczny. Indywidualność jest już zawsze „tylko moralna”, jak Hegłowska Antygona.

W przypadku Sokratesa mamy jednak coś, co tak bardzo nie spodobało się Nietzsche: racjonalność i świadomość moralną, która czyni nowoczesną indywidualność etyczną, w całkiem innym niż dawniej, bo refleksyjnym sensie. Sokrates Hegla ucieleśnia Kantowski ideał rozumnego i wolnego prawodawcy, rozumność jest zaś tym spoiwem etyczności, jakie kondycję moralną łączy z odpowiedzialnością, a tę z kolei z prawem, bez którego o odpowiedzialności trudno w ogóle mówić. Jak wiemy, przypadek Sokratesa nie jest akurat dowodem na to, jakoby zapośredniczeniem między moralnością i etycznością była legalność. Sokrates pozostaje indywidualnością, która przyszłość Aten jedynie egzemplifikuje. W przeciwnym razie idea nowoczesnej etyczności musiałaby się wspierać na przypadkowości sumienia, chadającego w parze z tyle szlachetną, co ślepą intuicją moralną. Niektórzy ze współczesnych moralistów bywają wręcz niepoprawnie greccy, kiedy ufają owym instancjom, tęskniąc do naiwnej, nie nadażącej za duchem czasu etyczności serca.

Niewątpliwie teorie takie mają wiele sensu, gdy idzie o intymną sferę ludzkiego życia, gdzie polityka nie ma nic do rzeczy (np. w obrębie naturalnej etyczności rodzinno-uczuciowej). Jednak odpowiedź na pytanie, jakie jest moje dobro wymaga również stałego odnoszenia się człowieka do tego, co wspólne. Podobnie z pytaniami: kim jest ja oraz kim chciałbym być; żadna autokreacja nie może się obejść bez bycia w świecie, oferującego niezbędne po temu środki. Co więcej, jeśli nie ma to być wyłącznie estetyczna autokreacja, wypadnie uczestniczyć w znienawidzonych dyskursach i nie tylko poironizować, ale i samemu się czegoś nauczyć (jak Sokrates). Autokreacja to nie tylko troska o ciało, doprowadzona do perfekcji w Sparcie. To również ćwiczona na *agorze* umiejętność myślenia, umiejętność powracania do siebie, stanowienia o sobie i zarazem nauka odpowiedzialności. Podmiot całkiem znika bez takich intersubiektywnych, społecznych czy nawet transcendentálnych odniesień. Mam tu na myśli zapętlenie antropologicznej refleksji Michela Foucaulta, w której samoodniesienie okazuje się niemożliwe bez odnoszenia się do innych, bez wzajemności. Jest to tym bardziej ważne, gdy idzie o edukację etyczną, gdy zapędy irracjonalne trzeba poskromić dla zabezpieczenia dobra innych. Raz jeszcze, wraz z Popperem, przypomnieć trzeba Sokratesa, którego skojarzył on w paru celnych

słowach z Kantem³¹. Jego postać była bliska Foucaultowi jako model „kultury siebie”³², estetyczno-etycznego dzieła sztuki, bo pisze przecież Hegel, iż „zasadą Sokratesa jest, że człowiek ma sam z siebie znaleźć to, co jest dla niego przeznaczeniem, co jest jego celem (...) Wiadomo, że jego wygląd wskazywał na wrodzoną skłonność do ohydnych i niskich namiętności; ale sam je okiełznał, jak też sam mówi”.

Druga i trzecia część *Historii seksualności* to może najwartościowsze i najoryginalniejsze z dzieł Foucaulta. Jednak w powiedzeniu „być panem siebie zamiast niewolnikiem” słyhać nie tylko Sokratesa, ale i Kanta. Telemach powiadał, że kto nie potrafi panować nad sobą, nie będzie też umiał panować nad innymi. Na analogiczny motyw z *Alkibiadesa* powoła się później Foucault, który uwolni tę samozwrotną logikę od konieczności. Panowanie nad sobą nie musi się wiązać z przemocą, lecz ćwiczeniem. Oczyszczenie z przemocy nie byłoby wszak możliwe bez praktycznego obcowania z innymi, którzy nadają życiu jednostki wymiar intersubiektywny. Dopiero w nim, i tylko w nim, ulega rekonstrukcji zerwany stosunek etyczności, w równorzędnych, żywych relacjach z innymi, w relacjach, które nie są formalne i skonwencjonalizowane, ale spontaniczne, autentyczne i bezpośrednie.

Możliwość nowej etyczności postrzega Foucault z perspektywy indywidualizacyjnej, całkiem inaczej niż np. Habermas. Wciąż jednak znać kantyzm w tym, że nie tylko „inny”, ale i „ja sam” jestem celem moralnego lub obyczajnego działania, natomiast uzasadnienie dla *askesis* jest całkiem podobne do tego, jakie znajdzie się u J. Benthama czy J. S. Milla (którzy są nie mniejszymi moralnymi rygorystami niż Kant). Na początku tych rozważań wspomniałam o transcendentalnej podstawie kondycji moralnej, której obecność podejrzewam u Foucaulta. Odnajduję u niego także znane, deontologiczne brzmienie zasad etycznych, właściwe tradycji Arystotelesowsko-Kantowskiej. Rozwinięcie określonej cnoty moralnej nie jest możliwe bez – po pierwsze – samookreślenia, determinacji i *askesis*, jednak edukacja moralna jest „edukacją dla autonomii”³³, a mądre prawo formalne powinno chronić indywiduum przed określaniem, determinacją i prawem narzucanym przez innych (podstawowym wymogiem jest tu zawsze izonomia oraz zasadność). Dla Foucaulta wszystko to byłoby pewnie niczym więcej jak tylko pobożnym życzeniem.

³¹ K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata. (Kant i Sokrates)*, s. 159-160.

³² M. Foucault, *Historia seksualności. Troska o siebie*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1995, s. 420.

³³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 699.

Hegłowska krytyka pod adresem Kanta miała za główny przedmiot prawną autonomię i sprawiedliwość, które stanowią „apologię panowania” i „przemocy”, ponieważ nakaz bezwzględnego obowiązku wyklucza indywidualne szczęście człowieka. Jest to jednak zbyt uproszczenie. Inaczej niż Hegłowi, jawić się może Kant nie jako piewca priorytetu prawa powszechnego i formalizmu czystego obowiązku, lecz przede wszystkim jako rzecznik autonomicznego ideału ludzkiej osoby i jej dobra. Ten ideał przewiduje, że człowiek posiada zdolność do samostanowienia i samookreślenia, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Moralna tożsamość człowieka nie kształtuje się jednak samorzutnie, mocą apriorycznego prawa rozumu lub empirycznego przeczucia. Ukonstytuowanie się takiej tożsamości możliwe jest dopiero w obliczu tego, co stanowi treść społecznej umowy, a co wyrażone jest w powszechnym prawie i wsparte na tradycji życia politycznego, które jest życiem wspólnoty. Innymi słowy, Antygona nie byłaby moralna, gdyby nie zetknęła się z rozporządzeniem Kreona i nie ustosunkowała do niego; to właśnie czyni ją moralnym podmiotem i daje jej świadomość odkrytego prawa, co razem wzięte składa się na tożsamość nowoczesnego podmiotu moralnego. Dowodziłam wcześniej, że Kant nie kwestionuje istnienia zawiązku czy nawet stosunkowo wyraźnej potencji moralnej jako przyrodzonej umiejętności rozróżniania dobra i zła. Rzecz cała w owej Sokratesowej świadomości, która gwarantuje działaniu wolność. Tę świadomość nazywać można rozmaicie; pewnie dla Foucaulta i przeciwników retoryki racjonalistycznej nie musi ona oznaczać „racjonalności”, a jakiś inny typ czy stopień orientacji i samowiedzy, choćby taki, jaki osiąga ów wspomniany wcześniej metaobserwator. Rzecz jednak w tym, że jeśli pomyśleć takiego obserwatora jako cenzora patrzącego „uprzedzonym okiem”, to znajdziemy się w sferze rozumu instrumentalnego, od której Foucault usiłuje człowieka po trosze wybawić, proponując autonomiczne, subiektywne formy samowiedzy, samokontroli i samoglądu. I znów oscyluje tu wokół Kanta.

Gerald Doppelt wskazuje dwa źródła w praktycznej filozofii Kanta, z których czerpie dzisiejsza filozofia prawa i etyka. Pierwszym jest dowód na to, iż człowiekowi przysługuje zdolność do samookreślenia i wyboru najlepszego wariantu godnego życia. Po drugie (i tu wspiera Kant Hegla w kwestii świadomościowego podłoża nowoczesnej etyczności), człowiek posiada umiejętność poznania i respektowania owej pierwszej zdolności, która umożliwia samodeterminację i samostanowienie, i to nie tylko w odniesieniu do samego siebie, ale także innych ludzi³⁴. John Rawls należy do takich kantystów, pośród których powinno się móc szukać również Michela Foucault. Ideał samookre-

³⁴ Zob. G. Doppelt, *Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice*, w: *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, wyd. D. Rasmussen, the MIT Press 1990, s. 45-46.

ślenia i samostanowienia wsparty jest bowiem u obydwu na przekonaniu, że rozwijanie i ćwiczenie tej nadzwyczajnej możliwości (o której „zadatku” Kant pisał nieśmiało, ale jednak optymistycznie) zależy od nader konkretnych okoliczności życia, a nie od abstrakcyjno-formalnych swobód i praw³⁵.

Historia i autonomia

Już Heidegger ostrzegał przed fałszywym pojmowaniem transcendentizmu przez tych, którzy fundamentalne prawa upatrują w dyskursie, aczkolwiek „mowa nie musi być ugruntowana, bo ona gruntuje”, dopowiada M. Blanchot. A zatem przegrywając z dyskursem musi Foucault wrócić do historii, przekonawszy się, że nie ma poza nią wyjścia. Nowe rozumienie historii zakłada, że nie jest ona ciągłą, lecz pełna szczelin i pęknięć. W ślad za tym musi zmienić się znaczenie takich pojęć, jak tradycja, konwencja i narracja, skoro historia to „wielka, milcząca opowieść, uporczywy i bezgraniczny zgiełk”, która nigdy nie zdoła przybrać „formy, która nada bezbarwną nazwę wypowiedzi”.

To tutaj właśnie, raz na zawsze, „znika” dawny podmiot, a owo znikanie i rozproszenie staje się odtąd jego sposobem bycia, podczas gdy nadal nie milknie pytanie: kim jest ja? By nie banalizować już dalej tego, co dobrze znane, przyjrzyjmy się Foucaultowi jako filozofowi polityki. Czym ona jest w świetle jego przemyśleń? Otóż na pierwszy rzut oka zdaje się być racjonalizacją przymusu, który z samej racjonalności się bierze; stąd jej niewykrywalność. Jak więc dociera do niej poznający? Czy nie poprzez własne, osobiste doświadczenie lub co najmniej obserwację doświadczenia innych? Jeśli tak, to cóż mogą wiedzieć ci, którzy nie mają takich doświadczeń lub nie zetknęli się z nimi? Wątpliwości piętrzą się, kiedy weźmie się pod uwagę niejasny związek pomiędzy faktycznością życia i racjonalnością.

Porządek polityczny mieści się po drugiej, niewidzialnej stronie dla wszystkich, którzy na zawsze zawinęli do spokojnej przystani prywatności, lecz polityka i tam ich znajdzie: jak w Kafkowskim *Procesie*, gdy Józef K., budząc się pewnego ranka, widzi przysiadających na łóżku osobników. Otóż, zdaniem Foucaulta, nie tylko „oni” są temu winni. Także nasza beztroska, z jaką wpuszczamy „ich” do domu, ufność, z jaką przysłuchujemy się ideologiom czy tylko sugestiom.

³⁵ Ibidem, s. 46.

Czy można temu zaradzić? Czy wystarczy tylko czujność, czy aż paranoiczna podejrzliwość? Same relacje między ludźmi, w majestacie prawa czy poza nim, wciąż jeszcze mają w sobie coś z Hobbesowskiej permanentnej wojny. Tę asocjalną skłonność jednostki do prawnych uników i narzucania woli bliźnim (stosowania jednostronnie działającej maksymy) opisał Kant, nazywając człowieka rasowym diablem i uzasadniając potrzebę istnienia państwa i prawa³⁶, także w duchu Hobbesa i jego koncepcji umowy społecznej. Jak pisze Otfried Höffe, jej podstawą jest rezygnacja z roszczeń egoistycznych, mająca postać wymiany negatywnej; nie sposób wszak przecenić jej pozytywnych skutków. Racjonalne prawa, przeciwstawiane tak czy inaczej rozumianemu prawu naturalnemu, boskiemu i prywatnemu, nie zawsze więc muszą być równoznaczne z bezprawiem. Zamiast narzucać li tylko formalne obowiązki, strzegą prywatnych dóbr i uprawnień. Niekiedy może się zdarzyć, że indywiduum „osiąga treść swego własnego dobra (*den Inhalt seines eigenen Guten*) w ironicznym uznaniu dobra powszechnego (*im ironischen Bezug gemeinsamen Guten*)”³⁷.

Stajemy się z każdym dniem coraz bardziej greccy, twierdził Foucault: bardziej obywatelscy, polityczni, oddani życiu we wspólnocie, podatni na kontrolę i kontrolujący innych. Wraz z Nietzschem Foucault wołałby, aby ta greckość przybrała inną postać, tj. by prywatność znalazła się na przyjaznym marginesie wspólnoty, a nie w jej centrum czy w opozycji do niej. Jednak z opozycyjnych strategii zrezygnować się nie da. Największy moralista współczesności (jak twierdzi MacIntyre), Friedrich Nietzsche, proklamuje „wolę mocy”, która daje się ulokować gdzieś pomiędzy Kantowską wolą autonomiczną i Heideggerowską „wolą woli”. MacIntyre pisze, że „Nietzsche naśmiewa się z pomysłu oparcia moralności na wewnętrznych sentymentach moralnych, na sumieniu, z drugiej zaś strony na Kantowskim imperatywie moralnym, tj. na idei uniwersalizacji zasad moralnych. (...) Następnie jednak Nietzsche staje przed problemem, jaki powstał wskutek samego tego aktu destrukcji. (...) Problem polega więc na tym, jak skonstruować w zupełnie oryginalny sposób, jak wymyślić nowe tablice tego, co dobre oraz tego, co jest prawem; przed takim problemem stoi każda jednostka ludzka. Problem ten stanowi również rdzeń filozofii moralnej Nietzschego”³⁸. Nurtuje on też Foucaulta, który podobnie jak jego poprzednicy, nie znajduje zadowala-

³⁶ Por. H. Arendt, *Lectures on Kants Political Philosophy*, The Univ. of Chicago Press 1989, s. 18 oraz: O. Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Ph. Reclam Jun., Stuttgart 1988, s. 56-78.

³⁷ Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, op. cit., s. 199.

³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. J. Holówka, Warszawa 1996, s. 214-215.

jącego rozwiązania, bo za takowe nie można uznać idei estetyzacji egzystencji.

By zamknąć te rozważania wnioskiem, że nie ma mowy o skrajnie zindywidualizowanej moralności, trzeba przypomnieć Herdera z jego rozumieniem indywidualności jako nie tylko naturalnego daru i przyrodzonego sposobu bycia, lecz także jako efektu procesu, dla którego pierwszym impulsem jest zetknięcie jednostki z zastanymi, wspólnotowymi sposobami bycia. Stawanie się sobą dokonuje się nie tylko przez rozwój pierwotnej predyspozycji i tzw. dojrzewanie, lecz także poprzez stadium, w którym jesteśmy podobni do innych. „Stawanie się sobą, osiąganie własnego autentycznego dobra, dokonuje się tylko w horyzoncie i korzystaniu z wcześniej danego dobra, określanego jako zbiorowe. Indywidualność ustanawia się wtedy, kiedy podąża ironiczną obwodnicą (*Umweg*), prowadzącą naokoło obcych form ku jej własnej tożsamości”³⁹.

Jeśli chodzi o tzw. strategie oporu, które zbyt jednostronnie utożsamia się ze spontaniczną estetyczną twórczością „siebie”, dzieli się je niekiedy na trzy podstawowe typy, jak czyni to np. Christoph Menke. Byłoby to zatem przyswajanie, przewycięzanie albo wykraczanie poza ramy utartych i podzielanych z innymi sposobów życia, standardów działania i myślenia. Przyswojenie jest tożsame z ich zrozumieniem i akceptacją. Przewycięzanie polega na tym, że indywiduum o własnych siłach rozluźnia gorset konwencji i uświadamia sobie własną, swoistą określoność. Godny uwagi – z estetycznego punktu widzenia – jest jednak sposób trzeci, czyli wykroczenie. Menke uznaje go za najbardziej sceptyczny, a zarazem ironiczny sposób życia, polegający na ciągłym igraniu z powszechnie przyjętymi formami życia, ale bez wyraźnego identyfikowania się z jakimś szczególnie preferowanym czy faworyzowanym sposobem. Identyfikacja jest tu chwilowa i przygodna, przez co sceptyk zyskuje miano „ironisty”.

Trudno tu rozstrzygać, który z wymienionych sposobów jest najbardziej efektywny i które strategie Foucaulta dałoby się owym trzem modelom indywidualizacji przyporządkować. Jak się zdaje, model drugi jest względnie przekonujący i nie wzbudza wątpliwości etycznych, choć łatwo tu o fałszywe skojarzenia. Jest to strategia, jaką obrali, jak się zdaje, Antyгона i Sokrates. Sposób pierwszy jest natomiast najprostszy i najbardziej rozpowszechniony, bo wyraźnie zabarwiony konformizmem. Ostatni zaś wydaje się skrajnie estetyczny. Wszystkie one są jednak pomocne w samorealizacji, lecz o tym, jak miałyby ona wyglądać w szczegółach, powiedzieć da się niewiele, bowiem samorealizacja jest zawsze c z y j ą ś samorealizacją⁴⁰.

³⁹ Ch. Menke, *Tragödie...*, op. cit., s. 199 i nast. (nawiasy autora).

⁴⁰ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego, finansowanego przez KBN (nr projektu: 1 HO1A 004 12). Autorka jest stypendystką FNP za rok 1997.

Michel Foucault: z ducha sztuki

Michel Foucault nie zajmował się teorią ani filozofią sztuki. Teksty poświęcone sztuce ani nie należą do najważniejszych, ani nie odgrywają większej roli w jego dorobku. Książka o poezji Raymonda Rous-sela z 1963 roku oraz niewielka książeczka o malarstwie René Ma-gritte'a z 1973 roku, nie odnotowana nawet w zestawionej przez Tadeusza Komendanta bibliografii prac francuskiego filozofa¹, choć kilka lat później przełożona przezeń na język polski², to praktycznie wszystkie większe prace na temat sztuki, jakie Foucault napisał. Trudno zatem nazwać Michela Foucault filozofem czy teoretykiem sztuki w konwencjonalnym tego słowa znaczeniu, a przecież wywarł on spory wpływ na artystów i na kształt dzisiejszej refleksji nad sztuką³. Czym to tłumaczyć?

1

Foucault nie pisał o sztuce, nie teoretyzował na temat sztuki. Foucault myślał za pomocą sztuki, a w artystach widział najważniejszych i najbardziej życzliwych sprzymierzeńców swoich projektów badawczych. „Żeby mówić o szaleństwie należałoby mieć talent poety” – powiedział Foucault podczas publicznej obrony swojej pracy doktorskiej. „Ależ pan go ma” – replikował promotor, Georges Canguilhem⁴.

Foucault kontynuował tradycję filozofów–artystów – tradycję reprezentowaną m.in. przez jego mistrza, Nietzschego, a w książkach

¹ T. Komendant, *Władze dyskursu*, Warszawa, 1994, s. 220-222.

² M. Foucault, *To nie jest fajka* (tłum. T. Komendant), Gdańsk 1996.

³ Zob. D. Carroll, *Paraesthetics. Foucault, Lyotard, Derrida*, New York–London 1987.

⁴ Cyt. za T. Komendant, *Władze dyskursu*, op. cit., s. 24. Komendant powołuje się tutaj na książkę Didiera Eribona, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris 1989, s. 133.

francuskiego filozofa pojawiają się liczne odwołania do sztuki. Odwołania te nie pełnią jedynie funkcji ilustracyjnej, nie są też zwykłym ornamentem czy literackim ozdobnikiem, lecz stanowią integralną część wywodu i występują często w kluczowych dla uchwycenia rozumowania Foucaulta momentach. Najbardziej znany przykład, to analiza obrazu Velasqueza „Las Meninas”, otwierająca *Słowa i rzeczy* (1966). Nie jest to jednak przykład wyjątkowy ani jedyny.

Wprowadzeniem do wcześniejszej książki Foucaulta, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (1961), są obszernie rozważania na temat obrazu szaleństwa w późnym średniowieczu i renesansie, rozważania na temat literackiego i malarskiego toposu „statku szaleńców” (*Stultifera navis*)⁵. Foucault nie tylko śledzi przemiany tego toposu, jego związki z antycznym mitem Argonautów (wyruszających w daleką podróż, by nadać kształt swemu przeznaczeniu) oraz symboliczne powinowactwa wody i obłądu, ale tragicznemu i kosmicznemu doświadczeniu szaleństwa, znajdującemu wyraz w obrazach Boscha, Breugela i Dürera przeciwstawia literacką refleksję moralną nad różnymi postaciami obłądu, która zaczyna dominować w humanistycznej tradycji XVI stulecia. Wcześniejsza jedność słowa i obrazu zaczyna się rozluźniać, pisze Foucault, „dzięki własnym wartościom plastycznym malarstwo będzie drążyć obszary doświadczenia coraz od mowy odleglejsze, mimo powierzchownej identyczności tematu” (HS, s. 29). Zapowiada to „wielką linię podziału w zachodnim doświadczeniu obłądu” (HS, s. 29). Po jednej stronie, kosmiczna wizja szaleństwa znajdująca oparcie w malarstwie; po drugiej – rozwijana przez literaturę refleksja moralna. W pierwszym przypadku akcent pada na pierwiastek tragiczny i kosmiczny; w drugim – na element satyryczny i krytyczny. „Po jednej stronie Statek szaleńców pełen obłąkanych twarzy, z wolna pogrążających się w noc świata... Po stronie drugiej, w oczach uczonych, Statek szaleńców będzie przedstawiał pouczającą przykładową odyseję ludzkich przywar” (HS, s. 37-38).

Jest to zapowiedź wielkiego podziału i narodziny klasycystycznego pojmowania obłądu, co stanowi zasadniczy temat książki Foucaulta. „Wielka groźba wschodząca nad horyzontem XV wieku łagodnieje, złowieszcze moce zaludniające malarstwo Boscha tracą wigor. Przetrwwały formy, już zrozumiałe i posłuszne, tworzące nieuniknione orszaki rozumu. Obłąd przestał być figurą eschatologiczną, z pogranicza świata, człowieka i śmierci, rozproszyła się noc, w jaką były utkwione jego oczy i w której poczynąły się kształty niemożliwego”

⁵ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (tłum. H. Kęszycka), Warszawa 1987. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania i oznaczone zostały w tekście jako HS.

(HS, s. 50-51). Rozum wytropił, osaczył i zamknął szaleństwo w uniwersum swoich pojęć, powołał własne dyskursy pozwalające mu monologować nad pozbawionym głosu, zamikłym i uprzedmiotowionym szaleństwem. Statek, do niedawna jeszcze unoszący szaleńców po bezkresnych wodach ku nieznanym łądom, został zakotwiczony. Nigdzie już nie popłynie, bo to już nie łódź, lecz szpital stanie się domem szaleńców (Motyw tej przemiany w ironiczny sposób powróci w filmie Miloša Formana „*Łot nad kukułczym gniazdem*”).

Łatwo się zorientować, po której stronie lokują się sympatie Foucaulta – po stronie zagłuszonej przez naukowy dyskurs tragicznej wizji szaleństwa, po stronie Boscha, Breugela, Dürera. To tragiczne doświadczenie szaleństwa, mimo wysiłków nowożytnego rozumu, nigdy nie zostało do końca wyparte i unicestwione w naszej kulturze; przetrwało w utajonych formach, w dyskursywnym podziemiu, w mrokach myśli i sennych marzeniach, a także w niektórych dziełach sztuki naznaczonych tragicznym doświadczeniem szaleństwa, u Sade’a, Goyi, Nietzschego, van Gogha, Artauda. Ich dzieła przypominają o tym, co nowożytna kultura utraciła, kiedy „odtrąciła wielkie solarne szaleństwo” (HS, s. 39). Foucault chce również o tym przypomnieć, chce przypomnieć, że szaleństwo nie jest prostym przeciwieństwem rozumu, brakiem czy utratą rozumu, jak chciał klasycyzm. W niektórych dziełach sztuki przechowało się inne, pozadyskursywne doświadczenie szaleństwa, doświadczenie, które pozwala inaczej spojrzeć i inaczej mówić o szaleństwie; inaczej, to znaczy nie z pozycji czy perspektywy wyznaczonej przez rozum. Obłąd, choć oswojony przez dyskursy rozumu, nie dał się całkowicie ujarzmić, powiada Foucault, nadal pozostaje wyzwaniem dla rozumu, „wprowadza interwał, pauzę, milczenie, pytanie bez odpowiedzi, wywołuje rozdarcie bez możliwości zgody, sprawia, że świat zostaje zobowiązany do stawiania sobie pytań” (HS, s. 482).

Foucault przeciwstawia dyskursowi na temat szaleństwa, spoglądającemu na obłąd z olimpijskich wyżyn rozumu, „nieme obrazy” szaleństwa wydobywające się z otchłani obłądu, by nadać kształt niemożliwemu. Nie jest to prosta opozycja dyskursywnych praktyk językowych i niedyskursywnych praktyk malarskich, choć od takiej opozycji Foucault rozpoczyna swój wywód, zestawiając Boscha, Breugela i Dürera z Erazmem i Brantem – „W literaturze i filozofii XV wieku doświadczenie szaleństwa wyraża się głównie przez satyrę moralną. Nic tu nie przypomina strasznej groźby zagłady, która dręczyła imaginację malarzy” (HS, s. 36). Okazuje się jednak, że także w twórczości literackiej, w niektórych tekstach poetyckich, a nawet filozoficznych, znaleźć można fragmenty otwierające się na nieme obrazy szaleństwa, rozrywające tradycyjny dyskurs, by wprowadzić

weń to, co nie ukształtowane, nie wysłowione, przyzywające tragiczne doświadczenie szaleństwa. Są to teksty sytuujące się na granicach dyskursu, wprowadzające pozadyskursywne strategie. Ale też to, co na temat szaleństwa mówią takie dzieła, dzieła Hölderlina, Nerval, Nietzschego czy Artauda, przekracza granice psychiatrii i innych racjonalnych dyskursów, wymyka się racjonalizacji i zbliża do czegoś w rodzaju „archeologii kultury”, do nierozumu, jako wielkiej pamięci ludów, w której „historia byłaby ustawiczną współczesnością” (HS, s. 106). Szaleństwo przemawia językiem nawrotów, wiecznego teraz.

Nie wiadomo czy Foucault ma tu na myśli wyłącznie dzieła naznaczone tragicznym piętnem szaleństwa swoich twórców, czy też wszystkie dzieła sztuki, które wykraczają poza granice racjonalnego dyskursu, które niosą w sobie zapowiedź transgresji zbudowanego przez ludzki rozum świata. David Carroll pisze, że opowieść Foucaulta o szaleństwie osiąga punkt kulminacyjny w serii tekstów i obrazów, „które pozostają wyczułone na mrok i przeciwstawiają własną ciemność jasności racjonalnego dyskursu filozoficznego. Innymi słowy, mrok nocy, cisza niewypowiadalnego, w której te dzieła (a za nimi *Historia szaleństwa*...) są zakorzenione, staje się źródłem ich krytycznej wyrazistości i dyskursywnej mocy. Sa one bowiem zdolne opisać obie strony podziału, uczestniczyć jednocześnie w pozadyskursywnym milczeniu szaleństwa jak i ograniczonej dyskursywności logosu”⁶. I właśnie ta podwójność wywołuje niepokój; nie wiemy bowiem, gdzie w tych dziełach przebiega granica między jasną i ciemną stroną, rozumem i szaleństwem, tym, co społecznie ukształtowane, a tym, co nie mieści się już w granicach ludzkiego świata. Nie wiemy, które teksty Nietzschego należą jeszcze do filozofii, a które już do psychiatrii. Nie wiemy, gdzie u Artauda kończy się stromizna nad przepaścią nieobecnego dzieła. Dzieła te wyprowadzają nas poza granice dyskursu.

Historia szaleństwa... nie jest afirmacją obłądu, romantyzacją szaleństwa, jest raczej afirmacją dionizyjskich sił, które znajdują wyraz w wizjonerskich dziełach sztuki, sięgających ludzkich praprzeczy i prawizji. Carl Gustaw Jung pisze, że treści tych wizjonerskich dzieł, które odróżnia od dzieł psychologicznych, „wyłaniają się z otchłani przedludzkich epok lub ze światła i ciemności ponadludzkich światów, grożąc zatrącią słabej i nie rozumiejącej naturze ludzkiej”; rozrywają kosmiczne zasłony i ukazują widok niepojętych rzeczy, jeszcze nie urzeczywistnionych, a w czytelniku lub widzu wzbudzają zdziwienie, zdumienie, oszołomienie, przejmują go nieufnością, a na-

⁶ D. Carroll, *Paraesthetics*, op. cit., s. 113.

wet wstrętem – „Nic nie kojarzy mu się ze sferą ludzkiej codzienności, ożywają natomiast sny, nocne leki i niesamowite przeczucia wyłaniające się z ciemności duszy”⁷.

2

Jeżeli *Historia szaleństwa*... zbudowana została na opozycji mowy i obrazu, literatury i malarstwa, to *Nadzorować i karać* (1975) wprowadza inną opozycję: teatru i architektury⁸.

Foucault rozpoczyna od opisu publicznej egzekucji, od teatralizacji kary, przekształconej w groźny spektakl władzy demonstrującej poddanym swoją siłę, prawo do fizycznego unicestwiania każdego, kto naruszył władzę suwerena. Drobiazgowo opracowany rytuał publicznego karania odgrywa podwójną rolę, pisze Foucault; jest jednocześnie objawieniem prawdy i objawieniem władzy. „Jest rytuałem, w którym ostatecznie dokonuje się zakończenie śledztwa i ceremonią, w której święci swój tryumf władza” (NiK, s. 67). Publiczna kaźń, ów „teatr piekielny”, jak go określa Foucault – teatr z piekła rodem, w którym głównymi aktorami są skazaniec i kat, przechowywała w sobie coś z „próby ognia” i „sądu Bożego”; miała być ostatecznym potwierdzeniem winy skazanego, który na oczach publiczności przyznaje się do popełnionych przestępstw i wyznaje żal i skruchę za to, co uczynił, a zarazem miała być widowiskiem, które swym okrucieństwem oddziałuje na morale poddanych, przerażając innych, potencjalnych przestępców.

Z początkiem XIX wieku wszakże z wielu wyszczególnionych przez Foucaulta powodów, „zamiera wielki spektakl kary fizycznej, oszczędza się publiczności widoku torturowanego ciała; wyklucza się z kary teatralność cierpienia. Wkraczamy w epokę wstrzemięźliwości karnej” (NiK, s. 19). W epokę władzy panoptycznej, władzy dyscyplinującej i nadzorującej, której symbolem stanie się projekt idealnego więzienia Jeremy’ego Benthama – Panopticon. Miejsce teatralnego widowiska zajmuje architektoniczny aparat, rozbijający wielki spe-

⁷ C. G. Jung, *Psychologie und Dichtung*, w: *Philosophie der Literaturwissenschaft* (her. E. Ermatinger), Berlin 1930. Cyt. za polskim wydaniem C. G. Jung, *Psychologia i Literatura*, w: *Archetypy i symbole* (przekł. J. Prokopiuk), Warszawa, 1981, s. 406-408.

⁸ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (tłum. T. Komen-dant), Warszawa 1993. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania i oznaczone zostały w tekście jako NiK.

ktakl publicznej egzekucji na tysiące drobnych teatrzyków – „Ile klatek, tyle teatrzyków, gdzie każdy aktor jest sam, doskonale zindywidualizowany i bezustannie widoczny” (NiK, s. 240). Guy Debord nazywa to „społeczeństwem spektaklu”⁹; Foucault – panoptyzmem, tak organizującym przestrzeń społeczną, aby każdy segment społeczeństwa pozostawał widoczny dla władzy i łatwy do nieustannego kontrolowania. Panopticon Bentham’a doskonale się do tego celu nadawał, ponieważ projektował taką strukturę architektoniczną, w której obecność władzy była odczuwana przez zarządzanych, chociaż sama władza pozostawała dla nich niewidoczna, sprowadzona do czystego widzenia, podglądania, szpiegowania tych, którzy podlegali jej kontroli, i szybkiego reagowania, jeśli zaszła taka potrzeba. Panopticon produkował „homogeniczne efekty władzy” (NiK, s. 243), dlatego zastosowanie tego urządzenia nie ograniczało się do więzienia. Panoptyzm, według oceny swego twórcy, Bentham’a, mógł reformować moralność, chronić zdrowie, ożywiać przemysł, upowszechniać edukację, zmniejszać wydatki publiczne, a więc posiadać rozmaite zastosowania, „a wszystko to dzięki prostej idei architektonicznej” (NiK, s. 248).

Związek architektury z nowoczesną ideą nadzorowania i kontrolowania społeczeństwa rozwija Foucault w rozmowie z Paulem Rabinowem. Foucault tłumaczy tam, nieco zaskoczonymu rozmówcy, dlaczego uważa, że w epoce nowoczesnej architektura nabrała funkcji politycznych. „Chciałem jedynie powiedzieć, że w XVIII stuleciu dostrzec można rozwój refleksji na temat architektury funkcjonującej jako środek i technika zarządzania społeczeństwem”. „To, co chciałem podkreślić, to fakt, że poczynając od XVIII stulecia każda debata na temat polityki, jako sztuki zarządzania ludźmi, obowiązkowo zawiera rozdział lub rozdziały poświęcone urbanizmowi, komunalnej infrastrukturze, higienie i architekturze domów”. „Zmiana ta nie jest, być może, tak widoczna w refleksji samych architektów na temat architektury, ale w rozważaniach ludzi polityki jest czymś oczywistym”¹⁰. A nieco dalej, odpowiadając na pytanie Rabinowa, czy architekci byli takimi samymi funkcjonariuszami władzy, jak opisywani przez Foucault lekarze, strażnicy więzienni, kapłani, sędziowie i psychiatry, Foucault mówi: „Architekt powinien być jednak umieszczony w innej kategorii – co nie znaczy oczywiście, że jest on całkowicie obcy organizacji, zarządzaniu i tym wszystkim technikom władzy, którym poddawane jest społeczeństwo. Mogłbym powiedzieć, że trzeba brać

⁹ G. Debord, *La société du spectacle*, Paris 1968.

¹⁰ *Space, Knowledge, and Power (Interview with Michel Foucault)*, „Skyline”, 1982, March. Cyt. za *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow), New York 1984, s. 239-240.

pod uwagę architekta – jego mentalność i jego postawę – w takim samym stopniu jak jego projekty, jeżeli chce się zrozumieć pewną liczbę technik władzy wpisanych w architekturę, ale rola architekta nie jest jednak porównywalna z rolą lekarza, księdza, psychiatry czy strażnika więziennego”¹¹.

Architekt nie jest takim samym „przekaznikiem władzy” i nie odgrywa takiej roli w ustanawianiu stosunków władzy, jak lekarz, ksiądz, psychiatra czy strażnik więzienny, chociaż jego zadaniem, w epoce nowoczesnej, jest również zwiększanie zakresu widzenia władzy. Architekt staje się zatem sojusznikiem władzy o tyle, o ile wspiera nowoczesny panoptyzm, dążący do stworzenia w pełni widzialnego, w pełni przezroczystego dla władzy społeczeństwa. Zwiększaniu zakresu widzenia władzy służyły informacje o społeczeństwie dostarczane przez nauki społeczne, wspierające w ten sposób siłę władzy i tworzące, z taką pasją tropiony przez Foucault, zrost wiedzy/władzy. Pełne światło (wiedza) i zręczni nadzorcy (władza), powie Foucault, „zniewalają bardziej niż mrok, który ostatecznie osłaniał. Widzialność jest pułapką” (NiK, s. 241) Sformułowanie to łączy *Nadzorować i karać* z *Historią szaleństwa...*, ponieważ przedstawia panoptyzm jako radykalne zaprzeczenie zapatrzzonego w mrok szaleństwa.

W *Nadzorować i karać* pojawia się jeszcze jedno odniesienie do sztuki, tym razem do literatury. Pod koniec pierwszej części książki Foucault pisze o literaturze jarmarcznej, która heroizowała traconych podczas publicznych egzekucji przestępców, często wywodzących się z warstw ludowych. Opowieści te pełniły dwuznaczną rolę, ponieważ opowiadając dzieje życia, występków i kary, jaka ostatecznie spotkała przestępców, zachowywały wybranych zbrodniarzy w ludowej pamięci, otaczając ich postacie mroczną sławą. Niejednoznaczna była też moralna wymowa tych opowieści; drobne przedstawienie akcentów mogło bowiem sprawić, że ukarany przestępca miał pogardy i obrzydzenia zaczynał budzić litość, współczucie bądź podziw i uznanie słuchaczy i czytelników. Z tego właśnie powodu już pod koniec XVIII wieku zaczęto zwalczać ten rodzaj opowieści, a dawną literaturę zbrodni wypierać zaczęła literatura innego typu, literatura kryminalna, w której zbrodnia jest sławiona jako jeden z kunsztów, dzieło natur wyjątkowych, przywilej wielkich, którzy gotowi są rzucić wyzwanie systemowi. „Znika nie tylko jarmarczna broszurka, gdy pojawia się literatura kryminalna – ginie również sława pospolitego zbrodniarza i mroczny heroizm kaźni. Człowiek z ludu wydaje się za prymitywny, aby zostać protagonistą subtelnych prawd. W tym no-

¹¹ Ibidem, s. 248.

wym gatunku literackim nie ma już ludowych bohaterów ani wielkich egzekucji; figurują w nim osobnicy źli, ale inteligentni, a jeśli nawet zostają ukarani, nie potrzebują już znosić mąk. Literatura kryminalna przenosi w inną sferę społeczną ów blask, który otaczał niegdyś zbrodniarza” (NiK, s. 82)

Literatura kryminalna odheroizowała ludowy illegalizm, odebrała mu cały blask, jaki zdzięczał literackiej formie, i przeniosła z rejonów literatury do poziomu notatek prasowych. Przestępca z ludu nie mógł już konkurować z luksusowym przestępcą, połączeniem przenikliwej inteligencji i fantazji prawdziwego dżentelmena, Arsenem Lupin. Zbrodnia uległa estetyzacji i przeniosła się nie tylko w inne sfery społeczne, ale także w inny wymiar, zatracając po drodze swój wywrotowy radykalizm.

3

W *Historii seksualności*, w pierwszym tomie planowanego na wiele lat przedsięwzięcia badawczego, w *Woli wiedzy* (1976)¹², Foucault przywołuje opowiadanie Denisa Diderota *Niedyskretne klejnoty*. Opowiadanie Diderota przywołane zostaje w momencie, kiedy Foucault próbuje wyjaśnić czytelnikom, o co właściwie chodzi w podjętych przez niego studiach nad historią seksualności. „O wpisanie w historię fabuły *Niedyskretnych klejnotów* (WW, s. 71) – odpowiada Foucault. W opowiadaniu Diderota dobry duch Cucufa obdarowuje ciekawskiego sultana pierścieniem, który ma moc rozwiązywania języków wszystkim napotkanym osobom. „Należy sprawić – pisze Foucault – aby rozgadał się ów magiczny klejnot, tak niedyskretny, gdy skłania do mówienia innych, a tak mało elokwentny, gdy orzec ma o własnym mechanizmie, o nim należy pomówić” (WW, s. 73). Chodzi więc o to, aby mówić nie tyle o seksie i seksualności, lecz o tym, co sprawia, że tak bardzo chcemy mówić o seksie, o naszej woli wiedzy na temat seksu. Czego się po tym mówieniu spodziewamy? Czego oczekujemy od mnożących się dyskursów o seksualności? Jaką prawdę chcemy odkryć lub ukryć za pomocą tych dyskursów?

¹² M. Foucault, *Historia seksualności* (tłum B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski), Warszawa 1995. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania i oznaczone zostały w tekście jako WW.

4

Na tym możemy zakończyć mnożenie przykładów i postawić generalne pytanie: czemu służą, jaki mają sens tak częste u Foucaulta odwołania do sztuki?

Najprościej można byłoby odpowiedzieć, że pozwalają rozerwać logikę dyskursywnego wywodu, wprowadzić element wieloznaczności, podważyć zwyczajowe oczekiwania wobec tekstu naukowego czy filozoficznego. Przywykliśmy bowiem uważać, że celem tekstu naukowego jest przekonanie czytelnika do jakiejś prawdy, zaproponowanie jakiegoś rozwiązania, znalezienie właściwej odpowiedzi na jakieś pytania. Tymczasem teksty Foucault sprzeniewierzają się tym oczekiwaniom; operują silnie oddziałującymi na wyobraźnię obrazami, zapadającymi w pamięć opisami, kierują uwagę czytelnika na barwne lub intrygujące detale, za pomocą śmiałych metafor i błyskotliwych porównań wywołują mentalną atmosferę epoki, ale trudno powiedzieć, co właściwie Foucault proponuje, do czego usiłuje nas nakłonić, jakie rozwiązanie problemu zarekomendować? Czy krytykując nowoczesną psychiatrię lub reformy systemu penitencjarnego proponuje powrót do czasów wcześniejszych? A może proponuje jakieś inne, bardziej humanitarne rozwiązania?

Najbardziej nawet wnikliwy czytelnik nie znajdzie w książkach Foucaulta odpowiedzi na te pytania. Ich autor jest tego świadom. W przywołanej tu już rozmowie z Paulem Rabinowem powiada: „Dla mnie, historia szaleństwa czy badania nad więzieniem... napisane zostały właśnie w tej manierze, ponieważ miałem pełną świadomość – a jest to coś, co zdenerwowało wiele osób – że prowadziłem historyczną analizę w taki sposób, żeby umożliwić krytykę teraźniejszości, a jednocześnie uniemożliwić powiedzenie, „No dobrze, wracajmy zatem do starych dobrych czasów, kiedy szaleńcy byli...” albo „No dobrze, wracajmy do czasów, kiedy więzienie nie było jednym z głównych instrumentów...” Nie. Myślę, że historia chroni nas przed tego rodzaju ideologią powrotu”¹³.

Historia chroni nas przed ideologią powrotu do przeszłości, a sztuka – przed wymyślaniem „wyzwalających maszyn”, przed snuciem projektów o lepszym urządzeniu społeczeństwa, takim zorganizowaniu społeczeństwa, które dawałoby ludziom więcej wolności. Wolność jest praktyką, powiada Foucault. Ludzkiej wolności nie zabezpieczą najlepsze nawet instytucje ani prawa. Najlepszym gwarantem wolności jest sama wolność¹⁴. Także wolność od wolnościowych proje-

¹³ *Space, Knowledge, and Power...*, op. cit. s. 250.

¹⁴ *Ibidem*, s. 245.

któw rozumu. Dlatego książki Foucaulta ukazują różne formy zniewolenia, ukrytą w rozmaitych praktykach wiedzy i władzy opresywność, i apelują, jak zwykła to czynić sztuka, do tkwiącego w ludziach pragnienia wolności. Ale nie tłumaczy to jeszcze licznych w pracach Foucaulta odwołań do sztuki.

W posłowniu do pamiętnika spisanego na życzenie sędziów przez Pierre Rivière'a, potrójnego zabójcę, który w 1830 roku zaszlachtował swoją matkę, siostrę i małego braciszka, pamiętnika, który Foucault przygotował do druku wraz z innymi dokumentami towarzyszącymi sprawie Rivière'a – *Ja, Piotr Rivière...* (1973)¹⁵, Foucault zamieścił zaskakująca ocenę przedstawionego dokumentu: „Już samego jego piękna wystarczy, by go dziś przypomnieć” (PR, s. 121). O jakim pięknie Foucault tutaj mówi? Co rozumie pod pojęciem piękna? Na pewno nie popełnioną przez Rivière'a zbrodnię, bo ta żadnym pięknem się nie odznaczała. Nie ma też zapewne na myśli osoby zbrodniarza, choć ten przyrównywał się chętnie do historycznych bohaterów, a nawet samego Jezusa Chrystusa. Foucault dostrzega piękno tekstu, specyficzne piękno spisanego przez Rivière'a pamiętnika. W czym ono tkwi? David Carroll pisze, że „piękno tekstu Rivière'a zawiera się w tym, że nie może on być oceniany według istniejących reguł, żadne pojęcia nie są dla niego odpowiednie, żadna forma wiedzy nie jest zdolna go osądzić. Piękno, jakie Foucault znalazł w tym pamiętniku, polega na tym, że tekst ten wykazuje nieprzystawalność wszystkich tradycyjnych kategorii filozoficznych, politycznych, historycznych, moralnych, medycznych, psychologicznych czy estetycznych, które mogłyby być zastosowane do jego interpretacji. Tekst ten otwiera nową przestrzeń analizy i osądu, domagając się dla siebie odmiennych kategorii, zasad i strategii interpretacji”¹⁶.

Opowieść spisana przez niewykształconego wieśniaka, w rodzinnej wiosce mającego opinię pomyłka, rozrywa porządek istniejących dyskursów, wymyka się ich możliwościom interpretacyjnym! Czy Foucault, a za nim Carroll, nie przeceniają tekstu Rivière'a? Skąd tekst ten czerpie swoją wywrotową siłę? Ze sztuki. Foucault widzi w osobie Rivière'a spadkobiercę dawnej literatury jarmarcznej, w której zbrodniarz opisywał swoją zbrodnię, wyciągał naukę z tego, co mu się przytrafiło, mówił o wyrzutach sumienia i prosił o zachowanie pamięci o jego nieszczęśliwym życiu. „Piotr Rivière pojawił się, aby rzeczywiście spełnić ten fikcyjny liryzm. Spełnił go przez zabój-

¹⁵ *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego...* Przypadek matkobójstwa z XIX wieku przedstawił Michel Foucault (tłum. T. Komendant), „Literatura na Świecie”, 1988, nr 6. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania i oznaczone zostały w tekście jako PR.

¹⁶ D. Carroll, *Paraesthetics*, op. cit., s. 109.

stwo, o którym opowiadanie z góry zaprojektował i na żądanie sądu sporządził zeń dokładne sprawozdanie (PR, s. 128) Rivière'a stał się bohaterem swojej własnej fikcji, kimś w rodzaju Don Kichota spisującego swoje przygody.

Sędziowie rozpatrujący sprawę Rivière'a uznali go za szalonego, przypisali mu najstarszą formę obłędu, a pamiętnik Rivière'a jeszcze ich w tym utwierdził – „obłęd przez utożsamienie z fikcją literacką” (HS, s. 46). A Foucault? Foucault zobaczył w Piotrze Rivière bohatera swoich książek, jedną z tych postaci, które nasza kultura skazuje na krążenie pomiędzy więzieniem a szpitalem psychiatrycznym. Sędziowie skazali Rivière'a na karę śmierci, złagodzoną następnie na dożywotnie więzienie. A co proponuje Foucault? Powrót do spisane go przez Rivière'a tekstu, „by móc wreszcie, jeśli nie zrozumieć go, to przynajmniej przeczytać...” (PR, s. 121).

Nie zrozumieć, ale przeczytać. Tyle tylko i aż tyle, bo też taki jest sens sztuki – przeczytać, zobaczyć i uświadomić sobie, że nie wszystko na tym świecie da się zrozumieć. Sztuka nie przynosi nam prawdy o świecie, lecz pokazuje względność wszystkich naszych prawd, pokazuje, że nie są one czymś ostatecznym, skończonym, niepodważalnym i niezmiennym, a wytwarzający te prawdy rozum (Rozum!) sam podlega historycznym fluktuacjom.

5

Jean Baudrillard napisał kiedyś książkę *Zapomnieć Foucault* (1977). Myślę, że ci, którzy czytali Foucaulta nigdy go nie zapomną, tak jak nie zapomina się spotkań z wielkimi dziełami sztuki – one zostają z nami na zawsze.



Marek Kwiek

Michel Foucault – rozdział polski (*appendix* mniej filozoficzny)

Pomysł na *appendix*, który – w odróżnieniu od całego tomu – koncentrowałby się mniej na filozofii, a bardziej na biografii (pozostającej jednak w ścisłym związku z filozofią), przyszedł mi do głowy niespodziewanie, w Berkeley w Kalifornii. Przygotowując prezentowany tom, przeglądając nie wydane maszynopisy Foucaulta, dyskutując o jego zawartości z otoczeniem, które świetnie Foucaulta znało i pamiętało z ostatnich lat życia – bo przecież to właśnie tutaj chciał zamieszkać, może i na stałe – trafiłem na kilkakrotne odwołania do pierwotnej przedmowy do *Historii szaleństwa*, w której autor miał powiadać, że zaczął ją pisać w „szwedzkiej nocy”, a ukończył w „wielkim, upartym słońcu polskiej wolności”. Nie było tego fragmentu w wydaniu PIW-owskim z 1987 roku, bo jak wiadomo, w odpowiedzi na krytykę Derridy, pierwsza przedmowa: *Szaleństwo i nierozum* nie była po pierwszym wydaniu wznawiana. Nie było go jednak również, ku mojemu zaskoczeniu, w tłumaczeniu Tadeusza Komendanta pod tym właśnie tytułem w „Literaturze na świecie” z 1988 roku. Światło polskiej wolności z wydania z 1961 roku, o którym, zaintrygowany, chciałem pisać, zniknęło gdzieś po drodze.

Foucault a Polska. Wydawałoby się – zupełnie odległe tematy, nie powiązane sprawy. A jednak jest inaczej: Polska była w pewien sposób obecna przez 25 lat w życiu i w myśli Foucaulta. Najpierw w 1958 przez ponad rok pracował w Warszawie w Centre Français przy Uniwersytecie Warszawskim i równocześnie w ambasadzie francuskiej. Potem w grudniu 1981 organizował wraz z Pierrem Bourdieu komitet pomocy Polsce i „Solidarności”, wreszcie we wrześniu 1982 przyjechał tu z konwojem pomocy humanitarnej „Lekarzy świata”. Na lato 1984 przygotowywał się do kolejnej podróży do Polski. Nie zdążył, zmarł 25 czerwca.

W pośmiertnym tomie *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, w krótkim życiorysie, polskie akcenty znajdują się przy następujących latach: 1958, 1981, 1982, 1984. Na początku oszałamiającej kariery i u jej kresu. Czy dużo to, czy mało, trudno osądzić. Z pewnością

natomiast warto o tym napisać, bo Foucault w Polsce ma ostatnio prasę wyjątkowo złą (i nie mówię tu o recepcji filozoficznej, bo takiej w ostatnich latach, pomimo dostępności jego książek, prawie nie ma¹, ale o pewnym popularnym wyobrażeniu). Odnoszę wrażenie, iż na marginesie prezentowanego tomu warto wspomnieć o jego polskich tropach; być może stanie się on wtedy mniej abstrakcyjny i mniej groźny, mniej diaboliczny, a trochę bliższy.

Co w tym tekście będę starał się zrobić? Po pierwsze, umieścić w chronologii jego roczny pobyt w Polsce: skąd się wziął, w jakim celu przyjechał, co robił i dlaczego nagle wyjechał (a zajrzymy tu m.in. do wspomnień ambasadora Francji z tego okresu, Étienne Burin des Roziers'a). Po drugie, umieścimy w teoretycznym kontekście liczne odwołania Foucaulta, głównie w wywiadach, do swojego pobytu w Polsce w 1958 roku. Po trzecie, nakreślimy miejsce Foucaulta pośród tych, którzy starali się pomagać Polsce bezpośrednio po 13 grudnia 1981 – oraz wspomnimy krótko o jego wizycie z konwojem pomocy (nie tylko humanitarnej) w Polsce w 1982 roku. Wreszcie pokażemy, jak sytuacja w Polsce i Polska sama stały się dla Foucaulta egzemplaryczne w jego rozważaniach o władzy, intelektualistcie, geopolityce czy prawdzie. Pokażemy zarazem pewien typ praktycznego zaangażowania myśliciela, który w teorii zaangażowanie typu Sartrowskiego kwestionował (i w takim właśnie sensie zachodzi pewna niespójność między podpisującym manifesty i petycje „intelektualistą ogólnym” a teoretycznie wywyższanym, choć do końca niemożliwym do zaistnienia, jak się zdaje, „intelektualistą szczegółowym”).

Oddajmy na początek głos samemu Foucaultowi: „Czas, który spędziłem w Szwecji, w Polsce i w Niemczech, krajach o społeczeństwach bliskich mojemu, a jednak innych, był bardzo ważny. Te społeczeństwa wydawały mi się przejawieniem czy wyostreniem mojego społeczeństwa”². I gdzie indziej: „kiedy wyjeżdżałem z Francji, wolność życia osobistego była tam strasznie ograniczona. W tym czasie Szwecja uchodziła za kraj o wiele bardziej liberalny. Jednakże tam odkryłem, że pewien typ wolności może mieć – jeśli nie

¹ Właściwie istnienie w naszej kulturze Michela Foucaulta w ostatnim czasie oraz istnienie jego książek zawdzięczamy trzem osobom: Tadeuszowi Komendantowi przede wszystkim oraz Krzysztofowi Matuszewskiemu i Bogdanowi Banasiakowi. Komendant wydał doskonałą książkę *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie* (Spacja 1994), zredagował Foucaultowski numer „Literatury na świecie” (6/1988), przełożył drugi i trzeci tom *Historii seksualności, Nadzorować i karać* oraz *To nie jest fajka*; Matuszewski i Banasiak zredagowali przełomowy wprost numer „Colloquia Communia” z 1988 roku oraz sporo pisali i tłumaczyli.

² Michel Foucault, *Foucault étudie la raison de l'État*, w: *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris: Gallimard, 1994, François Ewald i Daniela Defert (red.), tom 4, s. 39.

takie same skutki – to przynajmniej równie tyle skutków restrykcyjnych, co społeczeństwo bezpośrednio restrykcyjne. Było to dla mnie bardzo ważne doświadczenie. W końcu miałem okazję spędzić rok w Polsce, gdzie, rzecz jasna, ograniczenia i ucisk partii komunistycznej były czymś naprawdę innym. Przez stosunkowo krótki czas mogłem doświadczać zarazem tego, co było dawnym społeczeństwem tradycyjnym – jak to było we Francji pod koniec lat czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych – jak i nowego społeczeństwa wyzwolonego, jakie było w Szwecji. Nie powiedziałbym, że miałem okazję doświadczyć całości możliwości politycznych, ale miałem próbkę tego, co było, w tamtym czasie, różnymi możliwościami społeczeństw zachodnich. Było to dobre doświadczenie”³. Francja – Szwecja – Polska – Niemcy: na przestrzeni kilku lat młody Foucault miał możliwość poznania całego spectrum politycznych możliwości, jakie dawała Europa przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Nie raz do tego doświadczenia w swoim dyskusjach się odwoływał.

W Warszawie Foucault znalazł się w październiku 1958 roku – z bardzo delikatnym zadaniem stworzenia centrum kultury francuskiej (na Kraków nasze władze się nie zgodziły). Pracował przy świetle świecy w Hotelu Bristol nad rękopisem *Historii szaleństwa* (reagując w tym miejscu na słuszną sugestię Krzysztofa Pomiana, istotnie muszę tu zapytać – dlaczego przy świecy? czyżby w Warszawie w tym czasie nie było prądu? Był, oczywiście, że był). Dwie rzeczy uderzyły go najbardziej, stwierdził po latach w wywiadzie dla „Les Nouvelles Littéraires”: po pierwsze, reżim miał być dla Polaków czymś zewnętrznym, co zostało im narzucone w wyniku wojny, okupacji i wypadkowej sił wojskowych i dyplomatycznych w Europie; po drugie, sytuacja w Polsce miała być ujmowana jako długie i bolesne następstwo wojny. Foucault pamięta Warszawę w ruinach, wspomina widoczne ślady wojny. „Dało to Polakom zupełnie inną niż nasza percepcję historyczną” – mianowicie trwające do lat osiemdziesiątych przeświadczenie o aktualnej sytuacji jako o pewnym „historycznym przeznaczeniu”, wręcz nieuniknionej „przyszłości”. Nazywa Foucault owe nastawienie „smutkiem historycznym”⁴.

Jak wspomina go ambasador Francji w Polsce? „Młody, śmiejący się człowiek, miły, odprężony, szczęśliwy, że może podjąć się zadania, którego wagę i wielką trudność rozumiał od początku”⁵. Zaczął

³ Michel Foucault, *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 526-527.

⁴ Michel Foucault, *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 345.

⁵ Étienne Burin des Roziers, *Une rencontre à Varsovie*, „Le Debat,” Septembre-Novembre 1986, No. 41, s. 133.

tworzenie centrum od krzeseł, stołów, prenumeraty czasopism; prowadził zajęcia na romanistyce, zwłaszcza, podobnie jak poprzednio w Uppsali, o współczesnym teatrze. Zaprzyjaźnił się – podobno – z profesorem Kotarbińskim. Dla ambasadora Francji był *mon précieux conseiller culturel*, a z czasem stał się oficjalnie pracownikiem ambasady. W Gdańsku opowiadał „olśniewająco” (Roziers) o Appolinaire’rze, po czym zafascynowany ambasador zaproponował mu stanowisko attaché kulturalnego. Foucault postawił kilka swoich warunków, jednak ostatecznie do nominacji nie doszło.

Pojawia się w tym momencie dramatyczny wątek. Foucault w ciągu dwudziestu czterech godzin musi opuścić Polskę. Powód? Pełen dyskrecji ambasador mówi tylko tyle: „nieprzewidziana okoliczność zobowiązała Michela Foucaulta do skrócenia swojej misji”. Więcej o tej *circonstance imprévue* powiadają jego dwaj biografowie, David Macey i Didier Eribon (trzeci z autorów ostatnio wydanych opasłych biografii, James Miller, o tym epizodzie nie wspomina): Foucault spotykał się z młodym chłopakiem, synem oficera zamordowanego w Katyniu, który podobno dzięki pracy dla milicji miał umożliwić sobie dostęp na studia. Jak w powieści szpiegowskiej, miało być zakłopotanie, infiltracja zachodnich służb dyplomatycznych, może szantaż, i jak w powieści szpiegowskiej niedoszły attaché kulturalny musiał natychmiast wyjeżdżać z powrotem, do Francji. Nie pierwszy to raz w Polsce Foucault spędzał noce z chłopcami; już przedtem inspektor z francuskiego ministerstwa edukacji przyłapała go w Krakowie na hotelowych igraszkach⁶. Tym razem jednak musiał w ciągu doby pożegnać się z Polską.

Przypuszczam, że niejedno na ten temat mogliby opowiedzieć ówczesni polscy współpracownicy Foucaulta w Warszawie; nie przypuszczam, aby obyło się bez krótkiego dyplomatycznego skandalu i nie przypuszczam, aby o tym się nie mówiło. Dzisiaj kochanka–provokatora otacza mgiełka niejasności, niepewności, tajemniczości; ogólnie pisze się, że cała sprawa jest „zawiła”. Czy był tylko prowokatorem, czy może kimś więcej? Kto mu zlecił tę przedziwną misję? Czy żyje i jak potoczyły się jego losy? Jakie ma wspomnienia o Foucaulcie, bo przecież, paradoksalnie, nie znamy ani jednej relacji Polaka o długiej jakby nie było jego obecności w Polsce. Czy profesor Kotarbiński wspominał gdzieś o młodym filozofie z Francji, czy poznał się na jego talencie i czy mógł poznać fragmenty powstającej właśnie wtedy *Historii szaleństwa*, czy mógł wreszcie o niej dyskutować? Spekulacje,

⁶ Zob. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, New York: Pantheon Books, 1993; Didier Eribon, *Michel Foucault*, tłum. Betsy Wing, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

nic więcej. Drobne epizody, nic więcej. Wspomnieć jednak warto w tej niezobowiązującej „polskie opowieści”.

Następne spotkania z Polską miały już charakter nieporównanie mniej epizodyczny. Jest trzynasty grudnia 1981 roku. Niedziela. Generał Jaruzelski wprowadza w Polsce stan wojenny. W poniedziałek, czternastego, do Foucaulta dzwoni Pierre Bourdieu, z którym Foucault, chociaż znają się od trzydziestu lat, kontaktów nie utrzymuje (o smutku i przygnębieniu Foucaulta tego dnia opowiadał mi Paul Rabinow, amerykański wydawca jego tekstów i autor – wraz z Hubertem Dreyfusem – głośnej o nim książki, który właśnie u Foucaulta był). Pada propozycja napisania protestu przeciwko rozwojowi sytuacji w Polsce i – zwłaszcza – przeciwko obojętnemu, a poprzez niektóre wypowiedzi wręcz cynicznemu stanowisku władz francuskich. Jest to pierwszy protest, opublikowany w „Libération” piętnastego i siedemnastego grudnia i przeczytany w radio przez Yves Montanda. Tekst ten, zatytułowany symbolicznie *Les Rendez-vous manqués*, zapoczątkował polską epopeję Foucaulta. Zaczęło się od zredagowania go wraz z Bourdieu i Didier Eribonem, po czym nastąpiło organizowanie komitetu wspierania „Solidarności”, liczne publiczne wypowiedzi, wywiady, cicha praca w charakterze księgowego w paryskim ośrodku związku i wreszcie drugi, oddzielony od pierwszego niemal ćwierćwieczem, wyjazd do Polski.

Wspólną petycję *Les Rendez-vous manqués* podpisali oprócz Foucaulta i Bourdieu również m.in. Marguerite Duras, Costa-Gavras, Bernard Kouchner, Claude Mauriac, Yves Montand, Simone Signoret, André Glucksmann i Pierre Vidal-Naquet. Była to pierwsza petycja do władz francuskich, która została opublikowana, bowiem pierwszą w ogóle napisał Cornelius Castoriadis jeszcze trzynastego grudnia, została ona jednak odrzucona przez „Le Monde” i opublikowana dopiero tydzień później w „Libération”⁷. Najpoważniejszym epizodem o kolosalnych konsekwencjach dla myślenia i pisania o Polsce w tych dniach była niefortunna i nierozważna wypowiedź, jakiej udzielił radiu francuskiemu minister spraw zagranicznych (Claude Cheysson). Praktycznie nie było manifestu i nie było petycji, które nie odwoływałyby się do jego stwierdzenia, iż stan wojenny w Polsce to *une affaire interne polonaise*, a może jeszcze bardziej do jego odpowie-

⁷ Zarówno treść petycji, jak i listy ich sygnatariuszy oraz okoliczności ich powstania znalazłem w rewelacyjnym tomie Jean-François Sirinelli’ego, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XX^e siècle*, Paris: Fayard, 1990. Sirinelli wraz z Pascalem Ory wydał kluczową dla pytań o intelektualistów francuskich książkę *Les Intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours* (Paris: Armand Colin, 1986), a Ory zredagował zbiorowy tom *Dernières questions aux intellectuels* (Paris: Olivier Orban, 1990).

dzi na pytanie, czy rząd francuski zamierza coś zrobić. Wracano do tej odpowiedzi na początku lat osiemdziesiątych w dyskusjach francuskiej lewicy o Polsce wielokrotnie, wracał do niej wielokrotnie w swoich wywiadach i Michel Foucault. Odpowiedź brzmiała: „Absolutnie nie. To oczywiste, że nic nie zrobimy”. Jeśli francuscy intelektualiści podpisali w pierwszym tygodniu stanu wojennego w Polsce liczne petycje, to dlatego, że były one skierowane również przeciwko takiej geopolitycznej niesprawiedliwości, w ramach której brak poważnej reakcji miał być „oczywisty”. Tę „oczywistość” zakwestionowali pisarze, aktorzy, dziennikarze, poeci, naukowcy, w tym liczni filozofowie, a niezręczność sytuacji wynikała z faktu, że to lewica dopiero co doszła do władzy (w tym obok socjalistów w rządzie byli również komuniści). Posłuchajmy w tym kontekście fragmentu tekstu zredagowanego przez Foucaulta i Bourdieu:

Rząd francuski nie może, tak jak Moskwa i Waszyngton, sprawić, aby uwierzono, że ustanowienie dyktatury wojskowej w Polsce jest wewnętrzną sprawą, która da Polakom władzę decydowania o swojej przyszłości. Jest to twierdzenie niemoralne i kłamliwe. (...) Czy twierdząc wbrew wszelkiej prawdzie i wszelkiej moralności, że sytuacja w Polsce dotyczy tylko Polaków, francuscy przywódcy socjalistyczni nie przykładają większej wagi do swoich sojuszów wewnętrznych niż do pomocy, która należy się każdemu krajowi znajdującemu się w niebezpieczeństwie? Czy dobre porozumienie z francuską partią komunistyczną jest dla nich ważniejsze od zdławienia ruchu robotniczego wojskowymi butami?⁸

Pierre Bourdieu, dzwoniąc do Michela Foucaulta 14 grudnia 1981 roku, zaproponował nawiązanie kontaktu z centralą związkową CFDT (*Confédération française démocratique du travail*), mając nadzieję na nawiązanie związków intelektualiści – związkowcy. Chodziło mu o zerwanie z tradycyjnym modelem intelektualisty francuskiego w ramach akcji solidarności z ruchem, w którym intelektualiści nie czuli się zredukowani do znajomej roli *compagnons de route*. Jak powiada w krótkim tekście wspomnieniowym o tamtym okresie, *Les intellectuels et les pouvoirs*, chodziło o potwierdzenie istnienia intelektualistów jako grupy, która nie tyle znajduje większe uzasadnienie swojej racji bytu, lecz która jest raczej w stanie narzucać swoje poglądy korzystając z własnej broni – słowa. Podstawowe rozróżnienie Bourdieu, do którego w swoich rozmowach z sekretarzem generalnym CFDT będzie wracał później Foucault, wygląda z pozoru nieistotnie: *les intellectuels et la CFDT* i *les intellectuels de la CFDT*. Intelektualiści i związek/intelektualiści związku, a jednak „całą sta-

⁸ Les Rendez-vous manqués, „Libération” z 15 grudnia 1981, cyt. za Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions...*, op. cit., s. 302.

wką była ta różnica”⁹. W grudniu 1981 roku, przy okazji wprowadzenia stanu wojennego w Polsce, intelektualiści francuscy chcieli mówić swoim głosem, a nie głosem partii politycznych czy związków zawodowych. Różnica, o której wspomina Bourdieu, miała tu znaczenie kluczowe: w takim ujęciu nie są już oni rzecznikami uniwersalności, lecz jedynie twórcami społecznych wizji, do których mniej czy bardziej starają się przekonywać innych. To tylko racje historyczne powodują, że przejawiają oni większe zainteresowanie tym, co uniwersalne. Tak czy owak, powracając do Foucaulta, współpraca z centralą CFDT została nawiązana. Jak powiedział o niej sekretarz generalny CFDT, Edmond Maire, związek nie chciał narzucać swoich koncepcji ani swojej logiki intelektualistom, którzy pragnęli z nim współpracować. Chodziło przecież o wyrażenie wspólnego oburzenia – i o wspólne odrzucenie – fatalizmu zawartego w ministerialnym „to oczywiste, że nic nie zrobimy”, będącym odbiciem przekonania o trwałości logiki stref wpływów, niezmiennych w czasie i w przestrzeni. „Obowiązek oburzenia, odmowa i bunt filozofa dołączyły do solidarności związkowej i robotniczej”, komentuje Edmond Maire¹⁰. Z jednej strony stały racje państwa, z drugiej imperatyw solidarności i wolności¹¹.

Nie ma chyba innego filozofa we Francji początku lat osiemdziesiątych, który o Polsce tyle by mówił (i który na rzecz Polski tyle by działał), przynajmniej wśród tych największych. I rację mają i sekretarz CFDT, i Seweryn Blumsztajn, kiedy wyrażają podziw dla długich godzin poświęcanych przez Foucaulta na sprawdzanie księgowości *Comité Solidarność* w Paryżu. Wspomina Blumsztajn takiego Foucaulta, który

(...) z wyjątkowym oddaniem poświęcał całe godziny na pomaganie nam w najbardziej biurokratycznych i najbardziej powtarzających się zadaniach. Można było zawsze na niego liczyć. Miałem wrażenie, że go zmuszałem do tracenia cennego czasu. Był on na przykład członkiem naszego komitetu kontroli finansowej. Pamiętam pisane przez niego długie kolumny pełne cyfr. Nie mogłem oprzeć się wrażeniu, że miał on lepsze rzeczy do zrobienia¹².

⁹ Pierre Bourdieu, *Les intellectuels et les pouvoirs* we wspomnieniowym tomie Michel Foucault. *Une histoire de la vérité*, Paris: Syros, 1985, s. 94.

¹⁰ Edmond Maire, *Présence*, w: Michel Foucault. *Une histoire...*, op. cit., s. 100.

¹¹ Niezwykle ciekawa w tym kontekście jest rozmowa przeprowadzona przez Michela Foucaulta z Edmondem Maire po półtora roku współpracy, w 1983 roku, dla „Le Débat”, *La Pologne, et après?*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 496-522. Maire powiada tam tak: „Decydujące spotkanie, to, co skryształizowało nasze oczekiwanie i naszą nadzieję, było produktem 13 grudnia 1981 roku. Wtedy zmanifestowało się zgodne zainteresowanie CFDT jak również pewnej liczby intelektualistów tym, co działo się w Polsce i dotyczyło w sposób oczywisty dużej części ludzkości” (s. 496).

¹² Zob. Seweryn Blumsztajn, fragment w: Michel Foucault. *Une histoire...*, op. cit., s. 98. Na tej samej stronie znajduje się reprodukcja pisanej ręką Foucaulta kolumny wydatków komitetu paryskiego.

Polska, jak się okazało, dała Foucaultowi ostatnią przed śmiercią możliwość politycznego działania. Poszukajmy w jego wypowiedziach motywacji działania w tamtym okresie. Jak się okazuje, jest ona mocna i teoretyczna, a wynika z silnych przekonań filozofa co do relacji między etyką a polityką. W głośnej i szeroko znanej w świecie rozmowie Foucaulta z Paulem Rabinowem, Charlesem Taylorem, Martinem Jay'em, Richardem Rortym i nieżyjącym już dziś Leo Löwenthałem, przeprowadzonej w 1983 roku w Berkeley, tłumaczy on rozmówcom czym jest etyka jako praktyka, filozoficzne życie, filozoficzny etos jako sposób życia, jak widzi relacje etyki i polityki – i odwołuje się do przykładu Polski. W terminach ściśle politycznych, dowodzi, dochodzimy do punktu, w którym istotnie nic nie można zrobić (bo przecież nie wyślemy do Warszawy ani spadochroniarzy, ani wozów opancerzonych, powiada), natomiast z powodów etycznych problem Polski trzeba podnosić w formie braku akceptacji dla tego, co w niej się dzieje, oraz braku akceptacji dla bierności rządów Zachodu. To podejście – stałe *nonacceptation* – jest podejściem etycznym, ale może stać się faktem politycznym: „nie polega ono na mówieniu ‚protestuję’, lecz na tworzeniu tak mocnego faktu politycznego, jak tylko to możliwe, i to takiego, który rząd tutaj czy tam będzie w pewien sposób zobowiązany do wzięcia pod uwagę”¹³. To obowiązek etyczny każe mówić i przypominać, podważać i przerywać niezakłócone propagowanie oczywistości, wstrząsać myślowymi przyzwyczajeniami. Polska 1981 roku przypominała dramatycznie o miejscach, gdzie czas stanął przypieczętowany Jałtą, o krajach, w których – „oczywiście” (*Cheyssona bien entendu*) – życie toczyło się normalnie. Foucaulta tworzenie faktu politycznego miało polegać na mówieniu Francuzom o Polsce i Polakach, przypominaniu o tej drugiej, ogarniętej „historycznym smutkiem” połowie Europy, której przeznaczenie miało być nieuchronne jak śmierć w greckiej tragedii. Etyczne oburzenie dawało jakąś nadzieję na zmiany – polityczna kalkulacja takich szans nie dawała. I może dlatego francuski rząd milczał (polityka), a francuscy intelektualiści protestowali (etyka); spór podzielił przecież zwolenników *Realpolitik* z jednej, a „zobowiązań międzynarodowej moralności” z drugiej strony, jak powiada ostatnie zdanie petycji Foucaulta i Bourdieu z 14 grudnia.

„Sprawa polska” w grudniu 1981 roku stała się dla Francuzów wstrząsem (Jean-François Sirinelli mówi wręcz: *un électrochoc*); rozległość i głębokość zaangażowania francuskich intelektualistów i francuskiej inteligencji zaskoczyła wszystkich. Listy sygnatariuszy

¹³ Michel Foucault, *Politique et éthique: une interview*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 588.

pod petycjami sięgały czasem i czterech tysięcy... Wspólne oświadczenie związku CFDT i grupy intelektualistów (w tym Foucaulta) głosiło między innymi: „Wierni duchowi Solidarności, w ramach którego związkowcy i intelektualiści pracowali i walczyli razem na rzecz wyzwolenia spod totalitarnego ucisku, niżej podpisani sygnatariusze oświadczają: nie wystarczy przewrotu w Polsce potępiać. Trzeba stowarzyszyć się w walce narodu polskiego przede wszystkim łącząc krytykę intelektualną i walkę społeczną, tak jak to czyniła Solidarność. Nie, ten rozwój wypadków nie był nieunikniony. Nie, to nie jest mniejsze zło. Nie, to nie jest wewnętrzna sprawa Polski. (...) Nie rezygnujemy. Przestańmy myśleć o sytuacji w Polsce wyłącznie w terminach ograniczeń geopolitycznych, stosunków jednego państwa i innego państwa czy jednego bloku i innego bloku, co prowadzi do uznania za pomijalne wartości prawa człowieka, prawa narodu, działania opinii publicznej czy międzynarodowej solidarność. Nie możemy zaakceptować ostatecznego podziału Europy, który odmawiałby demokratycznej przyszłości Polsce i innym krajom pozostającym pod rosyjską dominacją”¹⁴. W ramach kampanii „Lekarzy świata” nazwanej *Varsoivivre*, zaczęto organizować konwoje z pomocą humanitarną, a Francuzi nosili odznaki z białą-czerwoną logo „Solidarności”. Jak pisze w swojej biografii David Macey, Foucault nosił swoją przez wiele miesięcy...¹⁵

Co zatem myślał o Polsce Michel Foucault w tym gorącym okresie i jak potem w swojej refleksji do tego okresu wracał? Najlepszym miejscem poszukiwań jest oczywiście czwarty, ostatni, dziewięciuset-stronicowy tom rewelacyjnego wydania *Dits et écrits*, w którym Gallimard przypomniał (a często zaprezentował po raz pierwszy francuskiej publiczności) wszystko, co Foucault kiedykolwiek napisał bądź powiedział we Francji i w świecie – oprócz książek. Zawarte w nim teksty i wywiady pokazują rozległość i trwałość zainteresowania sytuacją w Polsce; pokazują wręcz zaangażowanego obrońcę Polski i Polaków – już nie teoretycznie, ale i praktycznie zaangażowanego intelektualistę.

Przed wszystkim Foucault w wywiadach zadaje sobie pytanie, co różni wydarzenia w Polsce od wcześniejszych wydarzeń na Węgrzech i w Czechosłowacji. Otóż po raz pierwszy pojawia się nowy wymiar

¹⁴ „Le Monde” z 24 grudnia 1981, cyt. za Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions...*, op. cit., s. 306.

¹⁵ Wspomina on również o mało znanym fakcie, że już w 1977 r. Foucault protestował przeciwko aresztowaniu członków KOR-u, a w 1980 współpracował z oksfordzkim ruchem „Free Learning in Poland” i podpisał list otwarty do „New York Review of Books” w sprawie Towarzystwa Kursów Naukowych czyli „Latającego Uniwersytetu”. Zob. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, op. cit., s. 445.

wydarzeń, bo tym razem *l'affaire polonaise* jest postrzegana jako *une affaire européenne*¹⁶. Zostaje postawiony zupełnie nowy problem: sprzeciw dużej części społeczeństwa, zupełnie niezależny od dysydenckich ruchów w łonie partii. Po raz pierwszy intelektualiści francuscy uznali, że nie chodzi tylko o kraje na drugim końcu Europy – chodzi również o nich samych. Nad refleksjami Foucaulta ciąży Jałta: „kto mówi o ‚wewnętrznej sprawie [Polski]’, ten nie wypowiada po prostu moralnej potworności. Robi coś bardzo precyzyjnego. Podpisuje się pod anulowaniem Helsinek i kontrasygnuje Jałtę. Właśnie takie akty przyczyniają się do tego, że czynimy z Jałty przeznaczenie”¹⁷. Foucaulta oburza fakt, iż połowa Europy żyje w stanie politycznej i ekonomicznej deprawacji, a Francja przyjmuje to za rzecz oczywistą, za jakieś niezmiennalne i niezależne od biegu rzeczy w świecie „przeznaczenie”. Porzucenie Polski, o jakie czynią wyrzuty Francuzom Polacy, polega właśnie na niemożności myślenia w przestrzeni, która nie brałaby pod uwagę oczywistości Jałty. Ta możliwość myślenia o innej przyszłości historycznej pojawia się jako zadanie: „Nie żyjemy w tym samym czasie, co oni. Oni mogą myśleć o transformacjach politycznych jedynie w formie historii długoterminowej. Proszą nas, abysmy próbowali myśleć, z nimi, o tej historii”¹⁸.

Podział Europy to nie jakaś wymyślona linia – to stan rzeczy, o którym cały świat wie, a który pozostaje tym, co w polityce niemyślane (*un impensé politique*) i co nie sprawia problemu. To, powiada ostro Foucault, po prostu znajomy obrazek, powtarzana wciąż śpiewka, krótko mówiąc – fakt. Jednak dwie formy polityczne nie są jedynie niewspółmierne; jedna z nich jest zwyczajnie i absolutnie nie do zniesienia, a przecież mieszkają w jej ramach miliony Europejczyków¹⁹. Sytuacja w Polsce wymaga od francuskich intelektualistów radykalnego wyboru: swoją politykę mogą wręcz definiować w odniesieniu do Polski. Jak mówi tytuł tego wywiadu – „neutralność nie jest możliwa”; stosunek do stanu wojennego ma być papierkiem lakmusowym przekonań politycznych w szerokim sensie. Sprawa polska staje się sprawą francuskiej tożsamości: można by rzec, powiedz mi, co myślisz o Polsce, a powiem ci, kim jesteś (bo przecież jak można godzić się na coś, co jest, jak powiedział Foucault, *absolument*

¹⁶ Michel Foucault, *Le premier pas de la colonisation de l'Occident*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 261.

¹⁷ Michel Foucault, *Notes sur ce qu'on lit et entend*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 212.

¹⁸ Michel Foucault, *Il n'y a pas de neutralité possible*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 338.

¹⁹ Michel Foucault, *L'expérience morale...*, op. cit., s. 347.

intolérable). Porzucenie Polski to porzucenie Francji, a zgoda na wyrzeczenie się wolności w Polsce to zgoda na prymat polityki nad etyką i zwykłą przyzwoitością. Problem Polski to problem podzielonej Europy. Po powrocie z konwoju z pomocą dla Polski w październiku 1982 roku, Foucault powiada: „cień wielkiego brata i naszą bezsilność – to nam się bez końca zarzuca. Nie tylko nas porzuciliście, mówią Polacy, ale ‚porzuciliście siebie samych’, jak gdyby porzucając ich wyrzekalibyśmy się części nas samych”²⁰. Czego najbardziej potrzebujemy w tym okresie wedle Foucaulta? Chcemy, aby z nami rozmawiano i chcemy, aby Francuzi rozmawiali o Polsce z innymi Francuzami po powrocie na Zachód. Wydarzenia w Polsce postawiły na nowo problem Europy, która akceptuje przemoc, brak wolności słowa i prawa swobodnego zrzeszania się, brak wielu innych swobód obywatelskich – bo rosyjska ropa naftowa, bo udział komunistów w nowo powstałym, lewicowym rządzie francuskim etc. etc. Takie widzenie świata jest Foucaultowi obce. I po to jeździ do Polski, aby móc Francuzom o niej opowiadać.

Już w połowie stycznia 1982 roku Foucault zastanawia się nad możliwościami pomocy polskiemu podziemiu. Po pierwsze zdaje sobie sprawę, że w Polsce nie będzie podziemnych organizacji w rodzaju włoskich Czerwonych Brygad czy francuskiej *Action directe* – raczej opozycja, która pojawi się „w fabrykach, biurach, na uniwersytetach, wszędzie”. Trzeba czekać, aż będzie wiadomo, jakie powstanie podziemie i pomoc dostosować do jego potrzeb, uważa. Natomiast czekając na jego przyszłe potrzeby, należy nie zwlekając organizować pomoc żywnościową, medyczną, materialną oraz współpracę kulturalną i naukową skierowaną bezpośrednio do ludzi, z pominięciem organizacji państwowych²¹. Pomoc Polsce potrzebna jest nie tylko jej samej – potrzebuje jej również Francja. Powstawanie prywatnych, niezależnych organizacji jest ważne dla powstawania we Francji „nowej formy politycznego działania”²². Już nie frontalny, milczący opór, lecz nowy typ opozycji wobec nowego typu rządów. Pomoc Polsce wymaga nacisku na rząd francuski, a ponieważ to rząd lewicowy, również inaczej wyglądać musi działanie politycznego sprzeciwu. Foucault uważa, iż za sprawą Polski po raz pierwszy jakaś kwestia zewnętrzna stała się przedmiotem wewnętrznej, narodowej debaty. A Francja musi umieć rozmawiać o problemach zewnętrznych. Foucault świetnie rozumie polskie nastroje, gdy mówi o doświadczeniu

²⁰ Michel Foucault, *En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes*, w: *Dits et écrits*, op. cit., tom 4, s. 342.

²¹ Michel Foucault, *Le premier pas de...*, op. cit., s. 265-266.

²² Ibidem, s. 267.

„porzucenia przez Zachód”, o którym opowieści pamięta jeszcze z okresu mieszkania w Warszawie²³. Pomagając Polsce, myśląc o Polsce – Francja pomaga sobie i myśli o sobie. Chyba nikt nie ujął tego dosadniej niż Bernard Kouchner z organizacji „Lekarze świata”: „Czemu może służyć cała ta pomoc? Polska nie jest krajem trzeciego świata, a jednak pomaga się jej jak krajowi trzeciego świata. Co finansowaliśmy w Polsce? Nasze czyste sumienie”²⁴.

Czy i w jakim stopniu poglądy Foucaulta na temat Polski i Polaków zmieniła podróż do Polski z konwojem z pomocą humanitarną we wrześniu 1982 roku? Sądząc po znanych rozmowach i wywiadach, niewiele. Naoczne świadectwo potwierdziło tylko wszystko to, co Foucault wcześniej przeczuwał, wiedział, rozumiał. W świetnym tekście o Foucaulcie jako człowieku czynu pióra Bernarda Kouchnera (*Un vrai samourai*) znajduje się krótki opis wyjazdu do Polski. Jednak działania na rzecz Polski nie były pierwszymi działaniami praktycznymi, rzecz jasna; w 1978 w ramach pomocy dla *boat-people* z Wietnamu Foucault zorganizował spotkanie w Collège de France z udziałem m.in. Sartre’a i Raymonda Arona, w następnych latach pomagał zakładać organizację „Lekarze świata” i redagować jej periodyk (jak wspomina Kouchner, Foucault uczestniczył we wszystkich spotkaniach). Brał również udział w tym czasie w spotkaniach w amfiteatrze szpitala l’Academie Tarnier poświęconych pomocy Libanowi, Afganistanowi, Chile, jak również ubezpieczeniom społecznym, sytuacji w Czadzie czy w Ameryce Środkowej. Sporo o widzeniu siebie przez francuską lewicę mówi następujący fragment: „często spotykaliśmy się, Michel i ja, z Signoret, Montandem, Glucksmannem i innymi „intelektualistami”, którzy, od Chile po Wietnam, od walk o więzienia i [prawa] mniejszości po odkrycie trzeciego świata, mocno przyczynili się do dojścia lewicy do władzy w naszym kraju. Kiedy stała się silna, ta sama lewica nas znieważyla. (...) To była godzina arogancji, Michel cierpiał z powodu tej podłości”²⁵. (Największe natężenie społecznej i politycznej działalności Foucaulta przypadło jednak na początek lat siedemdziesiątych, ale ponieważ była ona związana głównie z Francją, nie miejsce tu i nie czas na ich opis; szeroko piszą o niej natomiast

²³ „W skali historycznej, Polacy mieli już doświadczenie porzucenia przez Zachód. Kiedy mieszkałem w Polsce, dwadzieścia lat temu, często słyszałem tę odwieczną skargę. Usłyszałem ją od nowa w tych dniach, ale w innej formie: „Zachód nie tylko nas zostawił, ale zostawił również siebie”. Michel Foucault, *Il n’y a pas...*, op. cit., s. 339-340.

²⁴ Bernard Kouchner w rozmowie, jaką Foucault przeprowadził dla „Le Nouvel Observateur” w październiku 1982, *En abandonnant les Polonais...*, op. cit., s. 341.

²⁵ Bernard Kouchner, *Un vrai samourai*, w: Michel Foucault..., op. cit., s. 87.

wspomniani biografowie, David Macey i Didier Eribon). Wreszcie we wrześniu 1982 grupa składająca się z Foucaulta, Simone Signoret, i trójki lekarzy, w tym Pierre'a Kouchnera, wyruszyła do Polski. Po drodze, jak wspomina Kouchner, śpiewano, żartowano i opowiadano swoje życiowe historie. Oficjalnie wieziono żywność, leki, nieoficjalnie również nieco książek i materiałów drukarskich. W Warszawie uczestnicy zatrzymali się w Hotelu Victoria, a Foucault pokazał w zamkniętym Hotelu Bristol zabite deskami okno pokoju, w którym pisał *Historię szaleństwa*; spotykali się z ludźmi podziemia, studentami, intelektualistami; nie udało im się uzyskać zgody na odwiedzin Lecha Wałęsy w więzieniu. Z Warszawy pojechali do Krakowa, gdzie przez przypadek Foucault dostał ten sam pokój, w którym niemal dwadzieścia pięć lat wcześniej inspektor z Paryża nakryła go z pewnym polskim młodzieńcem w całkiem niedwuznacznej sytuacji. Byli również w obozie w Auschwitz. Znane są dwa zdjęcia Foucaulta stamtąd: na jednym stoi z Kouchnerem i Simone Signoret w wąskim przejściu między dwoma wysokimi rzędami drutów kolczastych, do pasa w cieniu, z twarzą zalaną słońcem, wpatrujący się z napięciem w oko aparatu fotograficznego; na drugim przygląda się polskiej tablicy informacyjnej. Jak piszą komentatorzy, nigdy na temat tego doświadczenia nie powiedział słowa²⁶. I chyba tylko jedna osoba w ogóle wspomina o Foucaulcie w Polsce; posłuchajmy Tadeusza Komendanta: „Nie widziałem nigdy Michela Foucaulta. Na dobrą sprawę mogłem go spotkać raz jeden w czasie stanu wojennego, kiedy to ulice rozgrzewały koksowniki, z nieba spadały niby gołębie pokoju bądź ulotki wielkie płatki śniegu, a on sam jeden, bez nakrycia głowy, siedział na wielkich schodach kościoła na Placu Trzech Krzyży. To prawda, podczas tych straszliwych dni, gdy pod kinem „Moskwa” z reklamą „Czasu Apokalipsy” stał czołg (to zdjęcie obiegło cały świat), nie myślałem wcale o Foucaulcie, bo trudno było wówczas zastanawiać się serio nad mikrofizyką władzy. Mikrofizyka władzy zdawała się tym, czym była Eliotowska *Ziemia jałowa*, czytana w jądrze ciemności przez oszalałego Kurtza”²⁷. Istotnie, nie przyjechał Foucault do Polski jako filozof, historyk, teoretyk, piszący właśnie *Historię seksualności* – przyjechał jako praktyk, człowiek czynu. Kouchner przypomina, jak pewnego dnia po powrocie z Polski powiedział mu, że nie są to czasy na uniwersyteckie pisanie, czasy na *long*

²⁶ Z teoretycznego punktu widzenia, zob. James W. Bernauer, *Beyond life and death. On Foucault's post-Auschwitz ethic*, w: Michel Foucault. *Philosopher*, New York: Routledge, 1992, s. 260-279. Bernauer uznaje rozdział *Prawo śmierci i władza nad życiem z Woli wiedzy* za podstawowy klucz do całego projektu „historii seksualności”.

²⁷ Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu...*, op. cit., s. 105.

et méthodique travail en bibliothèque... Być może ta epoka kiedyś wróci, uważał, ale póki co, pora na wytchnienie od archiwów – i praktyczne działanie. Po ukazaniu się drugiego tomu *Historii seksualności*, Foucault miał też wyjechać na dwa lata z misją medyczną do Czadu... Już nie wyjechał.

Michel Foucault a Polska. Mam nadzieję, iż w kontekście zawartych w prezentowanym tomie rozważań o teoriach, koncepcjach, wizjach, historiach i książkach, warto czasem wspomnieć o praktyce, zwłaszcza że dotyczyła także, w pewnym momencie, i nas. Zasadniczo nie ma punktów stycznych z Polską ani Jacques Derrida (przynajmniej do chwili przyznania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, a i wtedy niewielki w tym będzie jego udział), ani Jean-François Lyotard, ani Gilles Deleuze, ani Jean Baudrillard²⁸. Wszyscy oni – z wyjątkiem Baudrillarda – w pewnym momencie podpisali protesty przeciwko sytuacji w Polsce i stanowisku władz francuskich. Jednak żaden z nich nie był tu w tym okresie i o żadnym z nich nie udało się stworzyć takiej drobnej narracji. Poznanie działającego, zaangażowanego Foucaulta odsyła do spraw o wiele szerszych niż polskie i dziejących się głównie nieco wcześniej, w okresie pisania *Nadzorować i karać* i *Woli wiedzy*, i jeszcze wcześniej, w gorących latach 1971-73, gdy biografia Foucaulta stała się tylko częścią zbiorowej biografii walczących o zmianę systemu więziennictwa i działających w „Groupe d'Information sur les Prisons”, GIP; poznanie to odsyła do maoistów i wielkiego rozczarowania Iranem, do Hiszpanii, obrony praw emigrantów etc. etc. Nie chodzi jednak tu o to, aby pokazać, że Foucault był niezwykle zaangażowany, bo to, zważywszy na jego liczne istniejące biografie i dostępne wywiady, sprawa oczywista. Mniej oczywisty natomiast wydawał mi się „rozdział polski” jego biografii. Drobny fragment dużej całości, kawałek większej układanki, ot, jedno z licznych ujęć, a ponieważ pisane dla nas – niech będzie o nas.

²⁸ W niezwykle skrupulatnej książce Sirinelli'ego jego nazwisko nie pada przy okazji żadnego protestu, żadnej petycji i żadnego manifestu w dowolnej sprawie. Bardzo to znamienne.

Dane o oryginałach tłumaczeń

- Charles Taylor, „Foucault on Freedom and Truth”, *Foucault: A Critical Reader*, ed. by David Couzens Hoy, Oxford: Blackwell, 1986, s. 69-102.
- Michael Walzer, „The Lonely Politics of Michel Foucault”, *The Company of Critics*, New York: Basic Books, 1988, s. 191-209.
- Richard Rorty, „Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, przedruk z: *Etyka* 26, 1993, s. 125-132.
- Martin Jay, „The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault”, *Constellation*, vol. 2, No 2, Oxford: Blackwell, 1995, s. 155-174.
- David Couzens Hoy, „Foucault and Critical Theory”, w druku w *The Later Foucault*, ed. by Jeremy Moss, London: Sage, maszynopis.
- Zygmunt Bauman, „Love in Adversity: On the State and the Intellectuals, and the State of the Intellectuals”, maszynopis.

PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII

Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm–teoretycyzm–reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995
23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995

24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Herman Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie prowadzalności w antyredukcyjnych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998
49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998

Nota o autorach

David Couzens Hoy, profesor, Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz, ostatnie książki: *Critical Theory* (z Thomasem McCarthy'm, 1994), red. *Foucault: a Critical Reader* (1986).

Martin Jay, profesor, Department of History, University of California, Berkeley, ostatnie książki: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought* (1993), *Force Fields* (1992).

Richard Rorty, profesor, Department of Philosophy, University of Virginia, Charlottesville, ostatnie książki: *Przygodność, ironia i solidarność* (1996), dwa tomy *Philosophical Papers* (1991).

Charles Taylor, profesor, Department of Philosophy, McGill University, Montreal, ostatnie książki: *Philosophical Papers* (1996), *Etyka autentyczności* (1996).

Michael Walzer, profesor, Institute for Advanced Study, Princeton, ostatnie książki: *On Toleration* (1997), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (1994).

*

Zygmunt Bauman, profesor, Department of Sociology, Leeds University, ostatnie książki: *Etyka ponowoczesna* (1996), *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna* (1995).

Tadeusz Buksiński, profesor, Instytut Filozofii UAM, Poznań, ostatnie książki: red. *Rozumność i racjonalność* (1997), *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki* (1996).

Grzegorz Dziamski, profesor, Instytut Kulturoznawstwa UAM, Poznań, ostatnie książki: *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej* (1996), *Awangarda po awangardzie* (1995).

Anna Jamrozikowa, profesor, Instytut Filozofii UAM, Poznań, ostatnie książki: *Z labiryntu w labirynt. O twórczości Antoniego Żydronia* (1995), *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu* (1994).

Jerzy Kmita, profesor, Instytut Kulturoznawstwa UAM, Poznań, ostatnie książki: *Jak słowa łączą się ze światem* (1995), *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury* (wraz z Grzegorzem Banasza-kiem, 1994).

Marek Kwiek, adiunkt, Instytut Filozofii UAM, Poznań, ostatnie książki: *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought* (1996), *Rorty i Lyotard. W labiryntach post-moderny* (1994).

Ewa Nowak-Juchacz, adiunkt, Instytut Filozofii UAM, Poznań, ostatnia książka: *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury* (1996).

Jerzy Topolski, profesor, Instytut Historii UAM, Poznań, ostatnie książki: *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica* (1997), *Jak się pisze i rozumie historię* (1996).



"Nie jesteś pewien tego, co mówisz?

Znów chcesz się przeistoczyć, uciec w inne miejsce przed pytaniami, które ci stawiają, stwierdzić, że zarzuty nie kierują się w rzeczywistości tam, skąd się wypowiadasz? Raz jeszcze zamierzasz powiedzieć, iż nigdy nie byłeś tym, za kogo cię uważają?

Zostawiasz sobie furtkę, która pozwoli ci w następnej książce wychynąć na innym terenie i podrwiwać sobie tak jak teraz: nie, nie - nie ma mnie tam, gdzie na mnie czyhacie, jestem tutaj, skąd patrzę na was ze śmiechem (...).

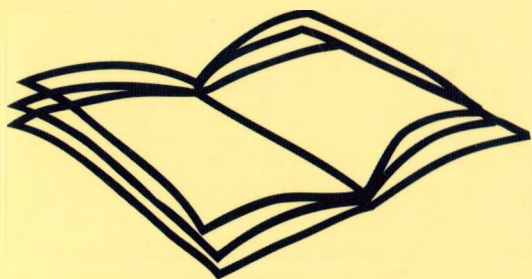
Niejeden - jak ja zapewne - pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać."

Michel Foucault, "Archeologia wiedzy"

"NIE

PYTAJCIE MNIE,
KIM JESTEM..."

Michel Foucault dzisiaj



pod redakcją
Marka Kwieka
